242

PASTORAL BLATT

PASTOR BONUS · OSTDEUTSCHES UND OBERRHEINISCHES PASTORALBLATT

BIBLIOTHECA PONTIFICII INSTITUTI ORIENT...

JULI-HEFT

1943

INHALTSANGABE

Religiös-kirchliche Mündigkeit als Zielbild der Seelsorge. Von Dr. Linus Bopp, Universitätsprofessor, Freiburg [illegible]

Vom mündigen Gewissen. Von Prof. Dr. [illegible], Trier [illegible]

Begründung und Wesen der Theologie in der theologischen Diskussion der Gegenwart. Ein Referat von Dr. [illegible], Professor in St. Peter i. Schw. [illegible]

Die Pfarrbücher. Von Dechant Anton Hammes, Adenau 28

Zur sakramentalen Christusgleichgestaltung. Von Prof. Dr. [illegible], Trier [illegible]

Bücherbesprechungen

Gemäß Anordnung der Reichspressekammer vom 19. März 1943 sind die 3 Zeitschriften: „Pastor Bonus" im Verlage der Paulinus-Druckerei GmbH., Trier, „Ostdeutsches Pastoralblatt" im Verlag der Bonifacius-Druckerei GmbH., Paderborn (früher G. P. Aderholz, Breslau), und „Oberrheinisches Pastoralblatt" in Badenia, Verlag und Druckerei A. G., Karlsruhe, aus kriegswirtschaftlichen Gründen zusammengelegt worden. In diesem Heft erscheinen die drei Blätter zum erstenmal zusammen.

Schriftleiter: Professor Dr. Joh. Lenz, Trier, Stellvertreter: Dr. [illegible], [illegible] und Professor Otto Schöllig, St. Peter. Druck u. Verlag: Bonifacius-Druckerei GmbH., Paderborn.

Religiös-kirchliche Mündigkeit als Zielbild der Seelsorge*

Von Dr. *Linus Bopp*, Universitätsprofessor, Freiburg

1. *Begriff und Begriffsbestimmungen.* Eine *Vorbemerkung* sei der Sprache des *Kanonischen Rechts* gewidmet. Sein Begriff der Volljährigkeit (maior), die grundsätzlich mit dem 21. Lebensjahr als erreicht angesehen wird, fällt nicht mit dem der religiösen Mündigkeit im pastoraltheologischen Sinne zusammen. Was unter 21 ist, wird vom Kirchenrecht „minor" genannt. Dieser Minderjährige ist vom vollendetem 14. bzw. 12. Lebensjahre an Pubeszent, zuvor „Impubes" und vor vollendetem 7. Lebensjahr „Infans" (can. 881—3). Das Recht selber wünscht die Firmung zur Zeit der erwachenden Vernunft, also etwa mit sieben Jahren, erteilt (can. 768)[1]. Dieses Sakrament aber soll die religiöse Altersreife, das religiöse Vollalter, die religiöse Mündigkeit herbeiführen. Jener Begriff der rechtlichen Volljährigkeit fällt also nicht zusammen mit dem der religiös-kirchlichen Mündigkeit.

Wir können auf der oben dargebotenen biblisch-liturgischen und geschichtlichen Grundlage Standort nehmend, zunächst die religiöse Mündigkeit *etymologisch-rechtlich* zu bestimmen suchen[2]. Unmündigkeit ist keine Übersetzung von In-fantia, hat nichts mit Mund, dem Organ des Sprechens, zu tun. Das Eigenschaftswort mündig stammt von „munt", das dem lateinischen Wort manus = Hand = Macht verwandt ist. Mündig ist also, wer seiner selbst mächtig ist, seiner selbst walten kann („sin selbes wielt"). Natürlich ist Verständigkeit eine wesentliche Voraussetzung dieser Selbstmächtigkeit. Der Mündel, der Unmündige, ist also jener, der einen Vormünder, einen „tutor" notwendig hat. Danach ist *religiös-kirchlich mündig, wer die Welt der übernatürlichen Wirklichkeit, wie sie der Glaube offenbart, bewußt erworben, bezw. aus dem Zustand des unbewußten Besitzes in den des bewußtbejahenden Besitzes überführt hat, und imstande ist, diese Welt seines religiösen Eigenbesitzes auch unter erschwerenden Umständen zu behüten und dafür zu werben.*

Katechetisch-liturgisch können wir mit *Erasmus* auch sagen[3]: *Religiös mündig ist geworden, wer Eltern und Paten des stellvertretenden Glaubens- und Lebensgelöbnisses entbinden kann durch ein selbstbewußtes und selbstmächtiges: „ich glaube", „ich gelobe".* Das setzt eben die genannte geistige und charakterliche Selbstmächtigkeit voraus, die Eltern, Seelsorger und Paten durch Belehrung und Gewöhnung, durch Unterricht und Zucht bei den Unmündigen erzielten. Diese Formulierung, die von der katechetisch-liturgischen Einrichtung des Hauskatechumenates und des Taufpatentums ausgeht, läßt sich zu einer *katechetisch-mystischen* vertiefen. *Religiös mündig geworden ist nämlich der junge Christ, der an Stelle des irdischen Katecheten, Paten und Vormundes den himmlischen Tutor, den Heiligen Geist, gesetzt hat,* d. h. *statt von der menschlichen Helferhand sich von der Hand des Heiligen Geistes ergriffen und umfaßt, gehalten und geleitet weiß, der in der innerlich erschlossenen und stets zugänglichen Welt der Übernatur jederzeit und in allen Lagen Geborgenheit und Zuflucht findet.*

Wir graben noch etwas tiefer, wenn wir in *philosophisch-theologischer* Formulierung *religiöse Mündigkeit als existentiales*

---

* Dieser Beitrag bietet die Fortsetzung eines Aufsatzes desselben Verfassers im Oberrheinischen Pastoralblatt 1943 S. 29—35, ist aber für sich ganz selbständig.

[1] Vgl. auch AAS 24 (1932) S. 271 f. 27 (1933) S. 11 ff.

[2] Vgl. J. *Grimm*, Deutsche Rechtsaltertümer ([3]1881) S. 410 ff.

[3] Bei C. *Krieg*, Katechetik 1907, S. 14.

katholisches Christentum bestimmen. Das bedeutet also die „Inexistenz oder das Insein in Christus" mittels der Kirche und die Existenzvermittlung an Christus innerhalb des dem Mündigen zustehenden Raumes, der ihm zugefallenen Zeit, der ihm eigenen Menschengemeinschaft durch werbende Tätigkeit zugunsten der Kirche.

Wir stoßen in letzte theologische Tiefe, wenn wir schließlich eine theologisch-mystische Formulierung versuchen. Darnach besteht religiöse Mündigkeit in der bewußten Erneuerung der Heilsmysterien Christi in sich und der empfänglichen Umwelt, so daß der Mündige dem geschichtlichen Christus zur Erweiterung seiner Wirklichkeit in Gestalt des mystischen Christus verhilft. Christus will also das Herz des Menschen zur Krippe von Bethlehem machen, im Christen lebensstufengemäß voranschreiten und zur Altersreifestufe kommen, will alle seine Heilsgeheimnisse und Wunder aufs neue an ihm und durch ihn verwirklichen, und sie sind nicht weniger groß im gegenwärtigen Mysterium als im geschichtlichen Geschehen [4].

Darum ist religiöse Mündigkeit das Reifgewordensein für das Reich Gottes, das Williggewordensein, ihm zu dienen, sich für dasselbe einzusetzen. Die Art und Weise mag recht verschieden sein, je nachdem Christus einem gibt, ein besonderes Mysterium seines Heilandslebens eigentümlich neu zu verwirklichen. Anna Katharina Emmerich z. B. hat von ihrer Firmung an die Aufgabe der stellvertretenden Sühne mit klarstem Bewußtsein und entschiedenem Ja als ihr eigenes Sondermysterium übernommen [5].

Der mündige katholische Christ muß also in der Wirklichkeitswelt der Kirche daheim sein, sich darin heimisch fühlen, diese geistige Heimat wahrhaft behaupten wollen und siegreich behaupten können. Es handelt sich also um etwas Vierfaches, um ein Seinsmäßiges, Bewußtseinsmäßiges, Gesinnungsmäßiges und Charaktermäßiges. Der Mündige muß in Christus Jesus erfunden werden (Phil 3, 9), sein neues Sein muß ihm zum Bewußtsein kommen, er muß es in stolzer Freude vor Gott und im Leben zum Tätigsein führen und technisch-taktisch imstande sein, es zu behaupten, und zwar „in diebus suis, existential. Den mündigen Christen muß die Parrhesia, die aufrechte, offenstirnige Zuversicht beseelen gegenüber Gott (religiös-kultisches Leben im engeren Sinne), gegenüber sich selber in der richtigen Selbstbewertung unter den Augen Gottes, also in Selbstachtung und Demut zugleich, in der richtigen Beachtung der in gewöhnlichen und außergewöhnlichen Verhältnissen (äußeres unverschuldetes Fernweilen von den kirchlichen heilsdienstlichen Einrichtungen, etwa in Todesgefahr) zur Verfügung stehenden Heilsmittel [6], gegenüber der Umwelt (Weihe des Lebens zum Gottesdienst, Bekenntnismut und Werbekraft in Offenheit und Öffentlichkeit). Das setzt den Mut zur Minderheit (Diasporafähigkeit) voraus, aber in dem Vollreifebewußtsein, daß stets in der Majorität sich befindet, wer auf seiten Gottes, des μείζων (maior) (1 Jo. 4, 4) steht, auf seiten Christi, der alle Gewalt hat im Himmel und auf Erden (Mt 28, 18), auf seiten der Kirche, die von den Pforten der Hölle nicht überwältigt wird (Mt 16, 18), die nach Chrysostomus stärker ist als alles in der Welt [7], die selbst von jenem nicht ausgelöscht werden könnte, der stark genug wäre, die Sonne und die Sterne auszulöschen.

Religiöse Mündigkeit beinhaltet also ein hochentwickeltes kirchliches Verantwortungsbewußtsein, das Bewußtsein nämlich: auch auf mir beruht die Kirche, auch mir ist die Kirche aufgegeben, ich muß ein Naophoros sein, wenn ich ein Christophoros sein will.

Religiöse Mündigkeit ist bis zu einem Grad ein relativer Begriff. Seine Relativität ist bedingt durch die Bezogenheit auf Raum, Zeit und was sie an menschlicher Umwelt einschließen. Die Grade des Selbstbewußtseins, der Um-

[4] Cäsarius von Arles, Sermo 190, 1—2, ed. Morin, 1, 2, 735 f.
[5] Vgl. K. E. Schmöger, Das Leben der gottseligen A. K. Emmerich I (1873) S. 99 ff.
[6] Oberrh. Pastoralblatt 1942, Märzheft.
[7] Hom. ante exil. Exord. MPG 49, 429.

fang und die Klarheit des geistigen Besitzes, die Gestaltung der Motive und die technisch-taktische Übung im Ausspielen derselben muß von Zeit zu Zeit, innerhalb derselben Zeit von Umwelt zu Umwelt, von Schicht zu Schicht verschieden sein. Doch ist die Dynamik der Zeit, auch hinsichtlich ihrer Zusammenführung der Menschenmassen, der Zusammenbringung der verschiedenen Stände und Schichten als eine ganz weitreichende und ganz neue Verpflichtungen auflegende, auch wieder die Arbeit vereinfachende Neuerscheinung nicht zu übersehen.

Religiöse Mündigkeit ist schließlich ein dynamischer Begriff. Man muß immer aufs neue mündig werden, und man soll immer mündiger werden. Gott ist stets ein Gott der Lebendigen und nicht der Toten (Mt 22, 32). Es gibt nun aber auch einen Glauben, der Trägheit und Bequemlichkeit ist [8]. Der geistlose Glaube und der geistreiche Unglaube reichen sich die Hand. Denn beide sind sich einig in der Selbstverliebtheit und in der Ablehnung einer höheren Verbindlichkeit. Eine geistesträge Haltung dem Glauben gegenüber halte sich auch nicht für demütige Selbstbescheidung. Die christliche Grundhaltung der Demut (Röm 12, 16) wird sich vielmehr in dem dankbaren Streben offenbaren, in der Welt des Glaubens heimisch zu werden, durch ihre Güter, Höhen und Tiefen sich selber reich, tief und groß machen zu lassen [9].

Gott verlangt das Wuchern mit dem Talent des Glaubens, Gott ist ganz und gar bedürfnislos, bedarf unser nicht und verlangt doch mit Eifersucht Zinsen von uns [10]. Diese Zinsleistung offenbart sich nicht zuletzt in der Werbung für den Glauben. Hier stoßen wir nun auf ein neues zu Lebendigkeit drängendes Moment. Die geistige Umwelt wechselt immerfort. Darum muß sie stets aufs neue aus tiefgesehener katholischer Gedankenwelt beurteilt und als Aufgabe erkannt werden. Sie muß stets aufs neue mit der Welt der Übernatur, wie sie durch den Glauben enthüllt wird, zusammengebracht und von dieser her geheiligt werden. Man kann also nicht von ihr absehen. Das Christentum kann sich nicht vor ihr ablösen, um sie sich selbst zu überlassen. „Sinere currere mundum, sicut currere vult," ist eine müde Losung müder Menschen gewesen.

Anderseits ist doch auch wieder die Möglichkeit und Notwendigkeit einer gewissen Unabhängigkeit und Ablösung von der Umwelt gegeben, sofern diese nämlich antichristlich, gottfeindlich wäre, kein Organ für Jesus Christus hätte, wohl aber der christlichen Überzeugung gefahrvoll würde. Diese Unabhängigkeit wird erreicht durch immer innigeren Anschluß an die Welt des Heiligen Geistes. Im gleichen Ausmaß als dahin die Türe offen ist, wird das haltlose Offenstehen gegenüber der zeitgeistigen Umwelt zurückgehen.

Aber auch das umgekehrte Verhältnis ist möglich. So kann auch die religiöse Mündigkeit verlorengehen, jene übernatürliche Welt kann einem, der schon ganz gefestigt schien, wie Schein und Schatten zerfließen wollen. Keiner halte sich für gesichert. Die religiöse Mündigkeit muß stets neu erobert werden und mit ihr die Welt der übernatürlichen Wirklichkeit. Nur im Kampfe bleiben beide gewahrt. Wie das organische Leben nach den Naturforschern ein fortgesetztes Wunder darstellt, schon deshalb, weil es in der Geladenheit seiner chemischen Vorgänge einen fortwährenden Triumph über das Ausgleichsstreben in der Natur und damit über den Tod darstellt, und wie das Leben mitten im Kampfe sich gleichsam selber froh genießt, so muß auch das geistige Leben des Glaubens ein beständiges Wunder sein, das mitten auf der Walstätte das Banner des Sieges und des innerlichen Friedens aufpflanzt. Mündigkeit ist Friede in bewehrtem Selbstschutz, ist immer neu errungene Harmonie. Mündigkeit ist ein kämpferischer Begriff.

2. Von der Führung zur Mündigkeit. Als Ausgangspunkt wäre ein Grundstock starken, lebenskräftigen Menschentums wünschenswert. Das Gnadenaxiom von der Natur als Grundlage der Gnade verlangt restlose

---

[8] Vgl. M. Deutinger, Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes 3, 28.
[9] Ders. 2, 210.
[10] Vgl. S. Aug., Conf. l. 1 c. 4 n. 4; ed. Knöll S. 3.

Verwirklichung im Leben und in der Erziehung. Die Alten, gleich *Ambrosius*, *Augustinus*, *Cassian*, die Scholastiker gleich *Thomas*, selbst die „*Nachfolge Christi*", große Theologen wie *Johannes Bona*, überhaupt unsere klassischen Aszetiker und Ethiker wirken darum so kraftvoll, muten uns darum so männlich und mündig an, weil sie eben aus der Antike, vor allem der Stoa echt menschlich-starke Grundhaltungen und Grundsätze herübergenommen haben. Manches begrüßte Schrifttum der Gegenwart fußt auf der Wiederentdeckung dieser Grundhaltungen. Eine *gewisse* natürliche Muthaftigkeit und Energie zur Selbstdurchsetzung kommt auch der religiösen Haltung zugut. Die religiöse Mündigkeit setzt in dieser Hinsicht überhaupt *natürliche Tüchtigkeit*, *Bereitwilligkeit* zu allem, was Pflicht, Ehre, Liebe, Freundschaft und Kameradschaft mit Recht fordern, voraus (vgl. Gal 6, 10). Solche Eigenschaften verbinden mit den bloß natürlich Eingestellten und gewinnen vielleicht solche auch für die übernatürliche Welt. Freilich bedürfen diese natürlichen Grundgefühle und Grundhaltungen der *geistigen und übernatürlichen Aufwertung*. Zunächst muß dem Heranwachsenden die Würde und das Ideal der menschlichen *Persönlichkeit* immer mehr zum Bewußtsein kommen. Damit berührt sich eng der Begriff des *Charakters*, der sich zur Losung macht: „Laßt die anderen sagen, was sie wollen, ich muß dem Golde gleichen, das nicht rostet, dem Smaragd, der seine Farbe nicht wechselt [11]." Natürlich wieder nicht im Sinne engstirniger Selbstverkrampfung, sondern aus dem Bewußtsein *göttlicher Begnadung* und aus *Stolz auf Christus* [12], den Stolz des himmlischen Vaters und der gläubigen Menschheit, *aus Stolz auf den Glauben*, der immer nur Sache nicht gewöhnlicher Geister sein kann [13].

So sehr wir das Elternhaus verpflichten müssen, von Anfang an das Kind in der Familienumwelt die Welt des Glaubens, die keimhaft in ihm durch die Taufgnade schlummert, erfahren zu lassen, damit ihm aus der Umwelt die *verwandte* Inwelt erwache, so wenig religiöse Vorbildung dürfen wir tatsächlich bei unserem kirchlichen Religionsunterricht voraussetzen; vielmehr gilt es, das Kind im Geiste der alten Katechumenatsbildung und des katechetischen Klassikers *Hirscher* die Religion ganz elementar *erfahren*, *erleben zu lassen*. Es mutet uns intellektualistisch Verbildete merkwürdig an, wenn wir hören, daß in der alten Kirche erst nach dem Empfang der Jugendsakramente Taufe, Firmung, Eucharistie eine tiefere Einführung in die Mysterien durch die mystagogische Katechese erfolgte. Aber man wollte erst auf die tiefen Eindrücke die tiefen Einsichten, auf die erlebnisstarke Erfahrung die geistige Beurteilung folgen lassen; man wollte auch zunächst dem Heiligen Geist die Möglichkeit geben, wirksam zu sein. Man traute ihm etwas zu [14]. Bei uns ist es oft genug Scheinbildung, was wir erreichen: wir lehren Gedanken oder gar nur Worte und meinen, die erlebnismäßigen Voraussetzungen dazu seien schon gegeben. So wird die Religion im Bewußtsein der Katechumenen zu einer vermeintlichen Scheinwelt, zu einer vermeintlichen Einbildungswelt, die man später einfach streicht wie die Welt der Märchen. Wie aber kann das Kind z. B. den Christus der Geschichte erfahren, nicht bloß als geschichtlichen nacherleben — das auch —, aber noch mehr als „Wirklichen", in Erlebnisnähe Wirksamen gleichsam spüren?

Dazu kommt die *religiöse Betätigung im religiös-aszetischen Leben*. Der Abmühung an der Wirklichkeit offenbart sich am besten die Wahrheit. Das Tun lehrt am besten. So muß der junge Mensch den Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, die Wirklichkeit und Vormacht des Geistes, die Möglichkeit der persönlichen Selbstmächtigkeit gegenüber der Umwelt und vieles andere aus Erfahrung kennenlernen, so daß er gegen Materialismus und haltlose Selbstangleichung geschützt ist. Das pragmatische Erlebnis der Heilsgeschichte

---

[11] J. *Bona*, Manuductio ad cael. c. 11, 5; Op. omnia, Antwerpen 1789 S. 11 A.
[12] Vgl. *Joh. Chrysost.* In Hebr. hom. 5, 1 MPG 63, 46 f.
[13] *Joh. Chrysost.*, In ep. ad Rom. hom. 8, 6; MPG 60, 462.
[14] Vgl. S. *Ambrosius*, De myster. I 2.

wird ihn ebenso gegen jeglichen Pantheismus feien müssen. Er wird erfahren müssen, daß Christus in der Kirche ihm religiös alles sein kann (Ambrosius), Freund und Kamerad, Lehrer und Meister, König und Hoherpriester, wie er selber auch Christus sein kann (Mt 12, 46—50). Selbst- oder doch Mittätigkeit muß überhaupt eine Eigenschaft der religiösen Bildung sein. Denn Passivität im Religionsunterricht ist nicht die rechte Vorbereitung auf Aktivität im Erwachsenenleben. Freilich ist es nicht ganz leicht, Autoritätshaltung und freie Selbsttätigkeit miteinander zu verbinden.

Das Kind denkt in Vorstellungen. Diese sind ihm wie Behälter für seine Begriffe. Aber seine religiöse Vorstellungswelt muß vergeistigt werden, sie muß aus der kindlichen Denkform in die mündige übergehen. Leider ist der Vergeistigungsprozeß mit dem Volksschulalter noch nicht abgeschlossen, er muß weitergehen. Der Religionsunterricht an Fortbildungs-, Fach- und Höheren Schulen bot die Gelegenheit, diese Vergeistigung planmäßig weiterzuführen, und wir müssen die noch vorhandenen Mittel der Christenlehre und der freiwilligen Katechese, der Predigt und der Jugendlektüre zielstrebig gebrauchen, um diese Vergeistigung zum Ziel zu führen. Sonst wird bald Spott und Lächerlichmachung die allzu vorstellungsmäßig aufgebaute Glaubenswelt zum Einsturz bringen. Dabei ist es aber mit einseitiger Intellektualisierung nicht getan. Die großen Irrlehren der zurückliegenden Zeit haben intellektualistischer Halbbildung entsprochen. Der Religionsunterricht darf keiner oberflächlichen Verstandes-Kultur auf Kosten der tieferen Vernunft, des Herzens und Charakters Vorschub leisten, also nicht mit Erklären und Zerklären zufrieden sein, noch weniger mit einer gewissen dialektischen Schulung und mit gedächtnismäßigem Wissen. Gleichwohl ist Wissen nicht verpönt, sondern höchst wünschenswert. Aber Wissen, bei dem die ganze Persönlichkeit mitbeteiligt ist, auch das Herz mitklingt.

Auch sprachliche Gewandtheit und dialektische Schulung sind höchst wünschenswert. Aber nur als Zugabe, nicht als Hauptsache. Gregor von Nazianz sagte ganz zutreffend [15]: „Gleich Betäubten bei ihrer Bewegung ist ein Geist, der sich nicht zu äußern vermag.“ Darum muß man die typischen Vorwürfe gegenwärtig haben, und je näher die Gefahrenzeiten kommen, desto mehr aus katholischer religiöser Weltschau heraus auch die entsprechenden Gedanken und ihre sprachliche Wiedergabe mit den Kindern und Jugendlichen üben. „Wie würdest du denken, wenn du hörtest . . .; was würdest du antworten, wenn man dir sagte . . .“ Wenn elf zusammen sind, einer spricht und die zehn anderen schweigen, so hört man nur den einen. Und vielmal schweigen katholische Christen, weil sie ungeübt sind im Reden, weil sie fürchten, sich nicht gut und eindrucksam aussprechen zu können. Apologetische Schulung ist darum so notwendig wie religiöse Wehrhaftigkeit.

Vae soli! Der mündige Christ mag noch so sehr seine Innenwelt haben, er braucht doch auch eine entsprechnede Umwelt. Er muß sein Ideal auch verkörpert sehen, um sich daran wieder aufrichten und anregen zu können. Darum muß ihm eine gewisse umwelt-entdeckerische oder -schöpferische Kraft eignen. Das ist im Grunde genommen nicht schwer. Ist er nämlich selber ein mündiger Christ, so werden sich alsbald andere, die vielleicht nur die äußere Hilfe erwarteten, an ihn anschließen. Schon Augustinus [16] und Cäsarius von Arles [17] führen den Neugetauften gegenüber aus: „Gleich und gleich schließt sich zusammen. Wenn du verdorben lebst, wirst du dir nur Verdorbene beigesellen. Fange nur an gut zu leben, und siehst du nicht alsbald, wie viele (Gesinnungs-)Genossen dich umgeben, über deren Verwandtschaft du dich freuen kannst? Schließlich aber: Gesetzt, du fändest wirklich nicht, was du nachahmen könntest, wohlan! Esto quod alius imitetur!“ Kannst du nicht umweltentdeckerisch sein, so sei eben umweltschöpferisch!

---

[15] Oratio 43, 13 (In Basil.); MPG 36, 512.
[16] Sermo 228, 2; MPL 38/39, 1102.
[17] Sermo 205, 4; ed. Morin 1, 2, 781.

Da Mündigkeit eine immerwährende Aufgabe dieses Lebens bleibt, so muß die Gemeinde- und Standes- und Individualseelsorge an dieser Aufgabe fortarbeiten. Der seelsorgerischen Erwachsenenbildung muß stets dieses Ziel vor Augen schweben. Das gilt auch für die Beichtstuhltätigkeit. Vinzenz von Paul und Charles de Condren sind Vorbilder darin.[18]

Da Mündigkeit ganz wesentlich auch auf die Neuverwirklichung der Sendung des Heilandes geht, da sie also auch mit der Selbstbehauptungsfähigkeit Werbekraft für das Gottesreich verbinden soll, ist es nicht das letzte Anliegen der Mündigkeitsschulung, führerisch Begabte zu erkennen, ihnen ihre Sendung zum Bewußtsein zu bringen und in ihnen den führerischen Willen wachzurufen.

3. Unmündigkeits- und Scheinmündigkeitsformen. Die Formen der Scheinmündigkeit sind auch solche der Unmündigkeit; darum werden beide Gruppen hier zusammen behandelt. Sie sollen aber zugleich voneinander unterschieden werden, weil Scheinmündigkeit schwerer zu erkennen ist als die sonstigen Unmündigkeitsformen, darum auch gefährlicher ist.

Im Anschluß an die biblische Sprechweise und zugleich auf der Erfahrung fußend, nennen wir unter den Unmündigkeitsformen an erster Stelle den religiösen Infantilismus. Er besteht einmal in der dauernden überstarken Beeindruckbarkeit gegenüber den religiösen Zeitströmungen ohne Möglichkeit des Rückzugs in eine mittätig erworbene übernatürliche Eigenwelt. Sodann äußert sich diese Unmündigkeit in mangelhafter Vergeistigung der religiösen Vorstellungen, so daß diese dem später erworbenen Weltbild nicht standhalten, ferner in Kümmerformen, die das Heilige: Christus, Gott, Kirche, Sakramente in kindlichen Tagen annahm, ohne später ein Wachstum zu sieghaften Formen zu erfahren. Diese Unmündigkeitsform verrät sich auch als Mangel an Sinn für das Kirchenganze, also in religiöser Selbstsucht und schließlich in unentwickelter Widerstandskraft gegenüber den Anreizen zur Sünde. Spät- und Nachreife, also ein nachträgliches Mündigwerden ist — von krankhaften Fällen abgesehen — nicht unmöglich, da die infantile Haltung ja auch gesteigerte Formbarkeit bedeutet.

Im Unterschied zum religiösen Infantilismus mit mehr passivem Charakter äußert sich die Unmündigkeitsform des Puberilismus in mehr aktiven Haltungen, wie sie eben der Pubertätsstufe eignen, hier aber das Schicksal der Phasenerstarrung erfuhren. Der Pubeszent ist unbeständig, er will alles erfahren, kennenlernen, beurteilen: „Schnell hinein — schnell heraus," „ich liebe die kurzen Gewohnheiten" (Nietzsche), der Pubeszent ist verstandeswütig; ohne die Grenzen des Erkennens zu sehen, möchte er alles verwerfen, was er nicht einsehen kann; er ist auch ethisch radikal und nennt gerne die Erwachsenenumwelt „verlogen" und „verbogen", weil er selber noch nicht die Größe der Widerstände erprobte, die sich der Verwirklichung des Ideals entgegenstellen. Damit ist auch der religiöse Puberilismus gekennzeichnet: extravertiertes Sich-imponieren-lassen von allen Systemen der Philosophie und Weltanschauung, verstandeswütige Glaubensscheu, verstiegenes Selbstvertrauen, alles lesen, hören, sehen, mitmachen und beurteilen zu können, Kritiksucht der Kirche gegenüber. Die Behandlung muß Erziehung zu allseitiger Selbstbescheidung sein, die aber ja nicht zu verwechseln ist mit träger Untätigkeit der Welt des Glaubens gegenüber.

Eine Unmündigkeitsform ist auch das Skrupulantentum. Diese Angsthaltung ist Gottes und des Gotteskindes unwürdig. Dieser Mangel an Parrhesia Gott und sich selbst gegenüber ist nur dann verzeihlich, wenn er aus einer krankhaften Grundlage erwuchs. Im letzteren Falle muß der Arzt bei dem Heilungsversuch mitwirken. Leitstern der Heilbehandlung kann Fr. Rückerts Gedicht sein „Aufrechter Gang":

---

[18] Vgl. P. Renaudin, St. Vincent de Paul (1927) S. 199—216 (directeur de conscience, bes. S. 200); H. Bremond a. a. O. Bd. 3, 406 ff. (Condren).

Sohn, aufrecht sei dein Gang und all dein Tun aufrichtig!
Aufrechter Gang ist für den Menschen nicht unwichtig.
Vorm höchsten Throne selbst halt aufrecht die Gedanken;
Wen Gottes Gnade hält, den lässet sie nicht wanken.
Halt aufrecht, wie dich selbst, das Recht, wo du vermagst;
Richt' auf Erliegende und dich, so du erlagst.
Die Sterne winken dir, zu ihnen aufzurichten
den Blick, und deinen Gang nach ihrem Lauf zu richten.

Verwandt damit ist eine jansenistisch gefärbte *übertriebene Ehrfurchtshaltung* dem Heiligen gegenüber. Sie ist einseitig auf das „mysterium tremendum" ausgerichtet und übersieht, daß Gott auch das „mysterium fascinosum" ist, das in Jesus Christus und seinem Herzen so gewinnend sich offenbarte.

Sittliche Fallsucht ist Unmündigkeit, sofern der sittlich Fallsüchtige den religiösen Eigenbesitz in Gestalt der heiligenden Gnade und somit der Freundschaft und Gemeinschaft mit Gott nicht recht zu wahren weiß, wohl — von krankhaftem Triebleben abgesehen — darum, weil er ihn nicht recht zu schätzen weiß, weil ihm dieses Gut in seiner unvergleichlichen Kostbarkeit nie recht zum Bewußtsein kam. Esau, der sein Erstgeborenenrecht um ein Linsenmus verkaufte, ist Symbol dieser Unmündigkeitsform. Darum nehmen unsere Vorfahren, um die Zurechnungsfähigkeit bei Kindern, die sich vergangen hatten, herauszufinden, die Gold-Apfelprobe vor. Wenn das zu beurteilende Kind statt nach dem Gold nach dem Apfel griff, dann offenbarte es seine sittliche Unmündigkeit und Unzurechnungsfähigkeit [19]. So ist auch der heilserzieherische Grundgedanke angedeutet: Erhebung des Gnadenbesitzes ins Licht des Bewußtseins; dazu kommt die technisch taktische Schulung zum richtigen Verhalten gegenüber den Versuchungen.

Schließlich ist eine solche Unmündigkeitsform die *religiöse Hilflosigkeit* in dem Falle, daß die ordentliche Seelsorge abgeht. Von klein an sollte der Christ an die Möglichkeiten gewöhnt werden, wie man mit der Kirche und durch sie mit Gott in Verbindung bleiben kann und muß, auch wenn man vom Priester und der Liturgie durch schicksalhafte Lebensverhältnisse äußerlich getrennt wäre. Beachten wir die Hauptformen der *Scheinmündigkeit* besonders sorgfältig!

Da Mündigkeit auch in Reife Gott gegenüber besteht, im aufrechten und aufrichtigen Wesen selbst im Heiligtum, so kann zunächst *Ehrfurchtslosigkeit* als Mimikry der Mündigkeit erscheinen, das Gegenstück zur Unmündigkeitsform der Angsthaltung und des Skrupulantentums. Freiheit aber ist nicht gleich Dreistigkeit, Geradheit ist nicht gleich Unbeugsamkeit. Die Kirche weiß nur zu gut, wie groß die Gefahr ist, daß wir unser Kreaturbewußtsein und -gefühl verlieren, Gott entthronen, bis er uns gleich zu denken, zu fühlen und handeln scheint, damit wir uns so vor ihm in unserer Armseligkeit entschuldigt vorkommen. Darum lehrt die Kirche ihre Diener jeden Tag bei Beginn des Breviergebetes im Invitatorium wieder eine feierliche Inthronisation Gottes vorzunehmen. Wir schweben immer in dieser Gefahr: „Man hält Gott für so geartet, wie man selber ist . . . Glaube ja nicht, Gott sei dir ähnlich; nur dann kannst du ihm ähnlich werden [20]." Das Pharisäertum, das der Heiland so scharf geißelt, war solche Scheinmündigkeit Gott gegenüber.

Dazu steht in naher Verwandtschaft der *Mangel an Bußwilligkeit und Bußgeist*. Auch dieser Abgang hüllt sich gerne in das Gewand der Scheinmündigkeit. Man muß selber fertig werden mit seinem Gewissen, sagt man, und zwar auch wenn gröbere Vorwürfe von ihm erhoben werden, die sehr wohl den Gang zum Bußsakrament nahelegen sollten. *Nietzsche* hat die von verborgener Finalität geleitete Dialektik dieser Scheinmündigkeit treffend ge-

---

[19] W. *Wackernagel*, Die Lebensalter (1862) S. 46 f.
[20] S. *Aug.*, Enarr. in ps. 39, 4; MPL 36/37, 435.

kennzeichnet, wenn er in einem Aphorismus sagen läßt: „,Das habe ich getan,' sagt mein Gedächtnis. ‚Das kann ich nicht getan haben' — sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich — gibt das Gedächtnis nach." Gewiß muß der mündige Christ mit sich und seinem Gewissen fertig werden, aber in dem Sinne, daß er dort, wo eine schwere Schuld vorliegt und der Zugang zum Bußsakrament offen steht, diesen Weg auch männlich stark geht. Darin besteht die Aufrichtigkeit und Aufrechtheit, darin auch die Selbsttreue und Wahrhaftigkeit. Jedes andere Verhalten ist Scheinmündigkeit, die gefährlicher ist als sonstige Unmündigkeit, wie denn der Heiland selber erklärt: „Wäret ihr blind, so hättet ihr am Ende keine Sünde; nun aber sagt ihr: ‚Wir sehen.' Sonach bleibt eure Sünde" (Jo 9, 41).

Scheinmündigkeit offenbart sich vor allem in unfruchtbarer Kritik. Die Geschichte zeigt, daß es eine fruchtbare, schöpferische, positive Kritik gibt. Ihr ist es nur an der Verurteilung des Verkehrten gelegen, damit der Weg zum Richtigen gesehen werde. Scheinmündigkeit aber kritisiert um der Kritik, um der Rolle des verwerfenden Richters willen. Damit geht gerne Unverträglichkeit Hand in Hand. Aber es sei noch einmal an Augustins Wort erinnert, das Maß der Kirchenliebe verrate das Ausmaß des Geistbesitzes.

Echte religiöse Mündigkeit weiß sich stets mit der Kirche und ihren Gnadenquellen verbunden, auch wenn ihr Träger ohne seine Schuld äußerlich von ihr und ihrer Liturgie entfernt wäre (Wandernde Kirche). Scheinmündigkeit aber rühmt sich der kirchlichen Freiheit im Sinne einer Emanzipation von dem „sentire cum Ecclesia". Sie verkennt den tiefen Gehalt des Görreswortes: „In der Kirche gottgebunden und so erst wahrhaft frei."

Scheinmündigkeit verrät sich darum immer im Mangel an Sinn für das Kirchenganze. Mag sein, daß Gott einem nicht geringe Geistesgaben verliehen hat, aber er hat sie zum Dienst am Ganzen verliehen. Wer sie selbstsüchtig, zu persönlichem Eigennutz oder Gruppensondernutz gebraucht, mißbraucht sie (vgl. 1 Kor 12, 1. 4 ff.).

Echte mündige Leistungen des Christen sind stets mit dem Gefühl und der Haltung der Demut verbunden. Denn der mündige Christ kennt seine Schwäche und erkennt die Notwendigkeit der Gnade. Er gibt darum Gott die Ehre. Aber schon Cyprian mußte mit engstirnigen und offenbar auch nicht geringes Selbstbewußtsein mit der Eigenwilligkeit verbindenden Bekennern ringen, damit nicht der Geist echter christlicher Zucht durch ihr unreifes Eingreifen verloren ging[21].

Die Bestrebungen der Laientheologie und die volkskatechetischen Kurse dürfen auch ja nicht zu einer theologischen Halbbildung führen. Sie ist hier nicht weniger gefährlich als Halbbildung auf anderen Gebieten. Sie müßte vielmehr stets zu größerer Bescheidenheit und bescheidenerer religiöser Hingabe an Gott und die Kirche führen.

Es sei nochmals betont, daß Mündigkeit nicht selbstverständliches Vorrecht des Weihepriestertums ist und Unmündigkeit nicht grundsätzlich auf das Laientum eingeschränkt ist. Es kann im obigen Sinne ebensogut Unmündigkeit auf jener wie Mündigkeit auf dieser Seite geben. Natürlich sollte theologische Bildung mit Vorzug das Ideal der religiösen Mündigkeit miterzielen. Erst recht sollten die verschiedenen Weihestufen des Ordo-Sakraments und die vorausgehenden Sakramentalien der niederen Weihen und des Subdiakonats die Firmungsreife noch steigern.

Bei all den unserer Seelsorge Anvertrauten werden wir, die amtlichen Seelsorger und ihre Helfer, das Urbild der religiös-kirchlichen Mündigkeit anstreben. Es muß geradezu unser pastorales Stichwort werden: „Ihn (Christus) künden wir, indem wir jeden Menschen mahnen, jeden Menschen in aller Weisheit lehren, mit dem Ziele, jeden in Christus mündig (τέλειον) darzustellen. Dafür nun leide und streite ich in seiner Kraft, die mächtig in mir wirkt" (Kol 1, 28). Gleichwohl

---

[21] Vgl. Ep. 27, 1.

werden wir immer wieder im Hinblick auf die Geschichte und Gegenwart in die Verzichthaltung kommen: Die charakterstarke Persönlichkeit christlicher Prägung im tiefsten theologisch-mystischen Sinne ist lange nicht jedermanns Sache. Nur die Minderheit wächst zu dieser Höhe empor, von einem gewissen natürlichen Lebensschwung und Gottes Gnade getragen. Für die große Zahl werden wir stets die Schutz, Halt, Bergung, Heimat bietende Umwelt schaffen müssen, in der Sitte, Brauch, Herkommen, Gewohnheit bedeutsam sind. Wo diese Umweltstützen plötzlich fallen, ohne daß wir gleich Ersatz schaffen können, werden stets Verluste zu buchen sein. Deswegen brauchen diese leidtragenden Zeiten nicht religiös minderwertiger zu sein als andere; sie offenbaren nur die Schwächen, die schon längst vorhanden waren. Wir werden in solchen Zeiten unentmutigt weiter arbeiten, möglichst viele, die Guten und Besten zu religiös-kirchlicher Mündigkeit führen, auch, damit sie Schwächeren zum Anfang einer neuen religiös günstigen Umwelt werden. Wir werden nach Kräften und Möglichkeiten diesen Schwächeren auch sonstige Stützen und Halte einer neuen Umwelt zu bieten suchen. Wenn die alte Kirche in der Osternacht zur Taufe schritt, weihte sie zunächst Feuer und Wasser. Gewiß, die geschichtlichen Ursprünge sind klar: Lucernariumsfeier und Taufwasserbereitung. Aber den Alten waren Feuer und Wasser zugleich die zwei Elemente oder „Wurzeln“ der sichtbaren Umwelt. So schafft die Kirche wohl den Christen als „nova creatura“ durch das Sakrament, aber zuvor schon auch eine wurzelhaft geweihte und so neue Umwelt für ihn.

Vom mündigen Gewissen

Von Prof. Dr. Seelhammer, Trier

Der Krieg als ultimo ratio, als letzte Möglichkeit und höchste Anstrengung zur Wahrung der Lebensinteressen des Volkes macht den Einsaz aller Kräfte auf das eine Ziel hin notwendig. Das bedingt eine Lenkung von oberster Stelle aus, die die Notwendigkeiten und Möglichkeiten überblickt. Die Folge davon ist, daß viele aus ihrer bisherigen Ordnung herausgenommen und an anderer Stelle eingesetzt werden. Das trifft nicht bloß die Männer, die im engen Sinne den Wehrdienst leisten, sondern in ganz weitem Maße viele, die durch ihre zivile Arbeit mit in der Abwehrfront stehen, in der Heimat oder auch fern von ihr in ganz neuen Verhältnissen, in neuer Umgebung, sei es in Fortführung ihrer bisherigen Berufsarbeit, sei es, daß sie erst „umlernen“ und in neuem Aufgabenkreis stehen müssen. Mag das auch als Sonderfall, als Ausnahmezustand erscheinen, so ist nicht zu vergessen, daß das moderne Wirtschaftsleben schon an sich ähnliche Erscheinungen im Gefolge hat und immer wieder Menschen in neue Situationen führt, in denen sie nur dann der Gemeinschaft wirksam dienen, wenn sie dabei sich selbst nicht verlieren, wenn sie in ihr stehen als „Persönlichkeit“, die sich dahin mitbringen, sich dort auswirken, und deshalb, wo sie hinkommen, ihren Platz ausfüllen. — Es ergibt sich ohne weiteres auch für das religiöse Leben daraus eine neue Lage.

Die religiöse Betreuung kann vielfach den neuen Verhältnissen nicht gerecht werden; religös-kirchliche Betätigung, die Teilnahme am Gottesdienst und Empfang der Sakramente in der bis dahin gewohnten Weise ist z. T. erschwert, z. T. ganz unmöglich. Es fehlt der Einfluß der gleichgesinnten Umgebung, die Macht der Tradition, und der Einzelne ist wirklich auf sich selbst gestellt. Das ist naturgemäß schon für den Erwachsenen eine Belastungsprobe, bei der sich zeigen muß, wie weit das Christentum sein Innerstes erfaßt hat. Noch schwieriger ist es für den jungen Menschen, auf einmal ohne die gewohnten Hilfen aus seiner christlichen Substanz zu leben. Geht es doch dabei nicht bloß um kirchlich-religiöse Betätigung, sondern auch um das sittliche Leben im ganzen

Umfang. Wo die gleichgesinnte äußere Anregung fehlt, ja, oft genug eine starke Beeinflussung im entgegengesetzten Sinn sich geltend macht, kommt der persönlichen Gewissensentscheidung eine größere Bedeutung zu, oder sagen wir besser: hier wird ganz deutlich sichtbar, wie die letzte Entscheidung stets im Gewissen des Einzelnen geschehen muß, damit sie eine persönliche ist. Wer auf sich selbst gestellt ist und verantwortliche Entscheidungen treffen soll, muß mündig sein; dazu bedarf es der Schulung. Erziehung zur Mündigkeit ist stets die Aufgabe der Erziehung, heute ist sie bedeutungsvoller als je, für den Christen ist sie besonders dringend.

Mündig[1] hängt sprachlich und sinngemäß zusammen mit mhd. munt = Hand, Schutz (lat. manus = Hand). Mit Mund = Sprechorgan hat es nichts zu tun. Mund ist der Schutz, der einem gewährt wird, solange er nicht für sich selbst stehen kann. So wird es noch deutlich im „Vormund"; d. i. derjenige, der den Schutzbedürftigen betreut, ihn rechtlich vertritt. Mündig ist, wer dieses Schutzes nicht mehr bedarf, weil er „erwachsen" ist, sich selbst helfen kann. Das setzt voraus, daß er seine Lage und Aufgabe überschaut und dann selbst bestimmt, was er tun soll und will.

Das Organ für die mündige Entscheidung ist das Gewissen. Gewissen ist zunächst eine Anlage in der sittlichen Natur des Menschen und besagt die Fähigkeit, allgemeine Grundsätze der Sittlichkeit zu erkennen. Da aber die Sittlichkeit sich nicht im Erkennen erschöpft, sondern sogleich das Wollen betrifft, muß man im Strebevermögen eine Anlage und Geneigtheit zum Ausführen dieser Grundsätze annehmen. Da Vernunft und Wille Potenzen der einen Seele sind, darf man sie auch zusammen als einheitliche Gewissensanlage ansehen. Diese ist aber in ihrer Betätigung mitbestimmt durch das Gefühl. Müncker[2] sagt: „Das Gewissen ist die Funktion der ganzen menschlichen Persönlichkeit, in der die persönlich verpflichtende Forderung des sittlichen Sollens zum Bewußtsein kommt. Gleichzeitig treibt dieses Bewußtsein zu einem sittlich richtigen Verhalten an." Die Anlage bedarf der Entwicklung. Dies geschieht mit der Entfaltung des geistigen Lebens überhaupt; im allgemeinen hält sie auch mit dieser gleichen Schritt. Sie geschieht nach immanenten Gesetzen, aber beeinflußbar durch Reize aus der Umwelt, bei denen die Erziehung eine bedeutende Rolle spielt.

Gewissen bedeutet sodann: das praktische Urteil über die Sittlichkeit einer in Frage stehenden Handlung. Wenn es praktisches Urteil genannt wird (dictamen), so ist darin enthalten, daß es unmittelbar schon das Strebevermögen angeht und dieses anregt. In ihm werden allgemeine Urteile über die Gutheit oder Schlechtheit auf die konkrete Lebenslage und die besonderen subjektiven Umstände angewandt. Dabei wird der verpflichtende Charakter dieses Urteils sofort gespürt. Es ist also wohl nicht zu denken als eine Schlußfolgerung, aus der sich ein Willensentschluß ergibt, sondern als ein einheitlicher Vorgang, der unmittelbar das sittliche Tun bestimmt. Es ist die nächste Regel oder Norm für das sittliche Handeln, die subjektive Anwendung des allgemeingültigen Gesetzes, ist das angewandte Gesetz und bedingt somit die formale Sittlichkeit der Handlung. Es muß betont werden, daß die Tätigkeit des Gewissens sich nicht im Warnen oder Tadeln erschöpft, es erfaßt vielmehr das sittlich Geziemende und drängt zum Tun desselben. Guardini nennt es schön: das Organ für das Gute. Es wird auch die Stimme Gottes genannt. Das ist nicht so zu verstehen, als ob in ihm Gott auf außerordentliche Weise seinen Willen kundtue, vielmehr ist es die Reaktion der auf Gott zurückgehenden sittlichen Natur des Menschen. Eben seine unbestechlich verpflichtende Kraft weist daraufhin, daß es nicht aus dem Belieben des Menschen entstanden, sondern von dem Schöpfer der Natur in ihn hineingelegt ist, damit er seinen Wesensgesetzen gerecht werde. Wenn man in dem Gewissen eine Beziehung auf Gott sieht, so ist das nicht

---

[1] Vgl. Laros: Pfingstgeist über uns. L. Volk im Hl. Geiste.
[2] Die psychologischen Grundlagen der kathol. Sittenlehre S. 26.

Flucht vor sich selbst, sondern erst die rechte Einordnung in die Wertewelt, läßt erst die rechte humanitas erkennen, die ja über sich hinausweist und so zur Vollendung des Menschseins führt. Der Mensch wird durch die Beziehung zu Gott nicht eingeengt, sondern wächst an Gott in seiner Wesensart. Er verliert von seinem Menschenwert, wenn er die Beziehung auf Gott leugnet oder löst. Dieses Stehen vor Gott und die Bindung an ihn ist mehr als sich-hüten vor Übertretung eines Gesetzes. Die lebendige Ich-Du-Beziehung auf Gott bringt erst die Erfüllung des Gesetzes.

Das Gewissen macht die individuellen Aufgaben des Einzelnen sichtbar und drängt zugleich auf deren Lösung. Sie ergeben sich aus den für alle geltenden Normen und den jeweiligen dazukommenden Besonderheiten der Personen und Situationen. Die Normen haben Allgemeingültigkeit, insofern sie das der grundsätzlich überall gleichen Natur des Menschen entspringende Verhalten ordnen. Im Konkreten haben sie aber sofort ihre Verschiedenheit; denn auch die Menschen sind nicht alle gleich, auch nicht vor Gott. Jeder ist einmalig in seiner Eigenart, in seinem Personsein. Darum erlebt er auch die äußerlich gleichscheinende Situation mit seinem Mitmenschen nie völlig gleich. Sie hat immer ein den Einzelnen besonders ansprechendes Gesicht. Es gibt gar nicht zweimal genau dieselbe Situation. So muß auch die Stellungnahme zu ihr immer persönlich sein. Zwar bietet das für alle geltende Gesetz die bindende Richtschnur. Doch zwingt es nicht wie die physikalischen Gesetze, es „fordert" vielmehr seine Erfüllung, fordert den Menschen heraus, ihm zu folgen. Im Gewissen wird der Mensch ihres verpflichtenden Anspruches inne. Das Gewissen ist nicht die Quelle der Sittlichkeit, sondern das Organ zu ihrer Verwirklichung. Die Antwort erfolgt in der persönlichen Entscheidung. Diese stützt sich natürlich auf Gründe, folgt aber nicht mechanisch dem objektiv schwerstwiegenden wie der Ausschlag einer Waage dem schwersten Gewicht. Die Erkenntnis des Richtigen zieht nicht unausweichlich das Tun desselben nach sich. Welches Motiv ausschlaggebend ist, bestiumt der Mensch aus seinem Innersten heraus, und das ist nicht immer rational zu erfassen. Die Freiheit bleiot im Letzten ein Geheimnis. Die Gewissensentscheidung ist also ein Wagnis, ist immer ganz persönlich. Weil die Person etwas Einmaliges, nicht Mitteilbares ist, muß auch die Entscheidung es sein, und sie muß allein getroffen werden. Niemand kann sie abnehmen. Sie wird darum auch nicht immer von anderen verstanden, bleibt zutiefst einsam. In ihr bekundet sich die ganze Eigenart der Person, Temperament und Charakter, da sie aus dem Innersten kommt, eine Stellungnahme des ganzen Menschen ist, der Ausdruck der Freiheit. Das besagt aber nicht, das Gewissen sei autonom. Es gibt zwar die letzte praktische Entscheidung, aber doch nicht losgelöst von den Ordnungen, in denen der Mensch steht. Nicht irgendeine Rücksicht auf andere ist maßgebend oder soll es sein, sondern die Treue zu sich selbst, die nur verwirklicht wird, wenn dem erkannten wesensgemäßen Sollen auch das Tun folgt. So unbestechlich ehrlich wie das Gewissen spricht, muß darum auch die Entscheidung sein, deren Ernst getragen wird von der Ehrfurcht vor dem Innersten der Person und vor dem personalen Du Gottes, vor das sie allezeit gestellt ist. Dieselbe Ehrfurcht muß auch die Grundhaltung gegenüber dem Gewissen des Mitmenschen sein. Weil kein Mensch in das Innerste der anderen Person eindringen kann, da dieses ja ganz nur dem Schöpfer offensteht, so geziemt seiner Gewissensentscheidung gegenüber auch immer ehrfürchtige Zurückhaltung. Das gilt auch noch in der innigsten Gemeinschaft zweier Menschen in der Ehe. Ja man darf sagen: je mehr beide sich bewußt sind, daß sie in ihrer Eigenart für Gott geöffnet sind, fühlen sie sich auch in ihm als dem letzten Grunde, aus dem alles ist, verbunden. Jedes steht dann mit derselben Ehrfurcht vor dem Gewissen des anderen, die Gott vor ihm hat, indem er ihm ja die Freiheit der Entscheidung zugesteht und möglich macht. Er versucht nicht unbillig dem Anderen sich als Norm seiner innersten Entscheidungen aufzudrängen. Es geht ihm nur darum, dem geliebten Du zum Finden und Bewahren der ihm wesensgemäßen Form zu verhelfen. Das wird in dem Maße gelingen, als jeder sich seiner eigenen Be-

grenztheit und Unvollkommenheit bewußt bleibt und in Demut anerkennt, daß nur Gott das letzte Maß ist und darum auch die Erfüllung geben kann.

So von Gott her gesehen wird sowohl die eigene Gewissensentscheidung ein Ausdruck des tiefsten Selbst, ehrlich, gerade und verantwortungsbewußt, wie auch die Einstellung zu der des anderen achtungsvoll bleibt [3]. Das behält seine Richtigkeit auch in der Erziehung, deren Ziel naturgemäß der selbständige, mündige Mensch in der Gemeinschaft ist. Es entspricht natürlichen Gesetzen, daß jeder dem anderen das mitgeben möchte, was er selbst als ein Gut erlebt; daß demnach auch der Erzieher nach der von ihm als richtig erkannten Form den jungen Menschen gestalten möchte. Aber das lebendige Bewußtsein davon, daß auch der junge Mensch Person ist, mit allen anderen die menschliche Natur, aber mit keinem sein tiefstes Eigensein teilt, bewahrt den rechten Erzieher davor, etwas gestalten zu wollen, was dem anderen nicht wesensgemäß ist. So ist seine Aufgabe, zur rechten Gestaltung zu helfen und zu führen, damit in ihr die Selbständigkeit = Mündigkeit erreicht wird. Er muß den jungen Menschen anleiten, seine persönlichen Aufgaben zu sehen, die sich aus seinem Wesen als Person in der Gemeinschaft ergeben; muß ihn lehren, zu diesen sich selbst frei zu entscheiden und so seine Eigenart zu verwirklichen; muß insbesondere ihm auch den darinliegenden höchsten Wert seiner Persönlichkeit als etwas sehr Wünschenswertes dartun. Das geschieht durch Belehrung, durch ratenden Beistand in einzelnen zu treffenden Entscheidungen, nicht zuletzt aber durch sein eigenes Beispiel. Denn das ganz natürliche — nicht beabsichtigte — Vorleben der ehrlichen, freien und verantwortlichen Entscheidung prägt sich tiefer dem jungen Gemüt ein und wirkt so unwillkürlich anziehend.

So erzieht er zur G e w i s s e n h a f t i g k e i t. Gewissenhaft ist nicht, wer ängstlich nach vielen Sicherungen ausblickt und sich an sie klammert, nicht wer äußerlich die Regeln und Gesetze hält und so als „gesetzestreu" erscheint, sondern wer aus seinem Gewissen heraus die Ordnung bejaht und einhält, sich seines Personwertes bewußt, selbst frei entscheidet, nicht getrieben. Aber die einmalige Entscheidung genügt nicht. Gewissenhaft ist erst, wer i m m e r so handelt, auch dann, wenn die Entscheidung nicht leicht und mit unangenehmen Folgen verbunden ist. Erst in dieser Konstanz offenbart sich die Selbsttreue und auch die innere Freiheit. Sie erst ist die Haltung, auf die Verlaß ist. Sie steht nicht allein und absolut in sich selbst, hat vielmehr ihre Zuverlässigkeit daher, daß sie zutiefst auf dem im Gewissen sich offenbarenden Absoluten, auf dem Glauben an Gott und der Ehrfurcht vor ihm gründet. In der Beziehung auf Gott, das Urbild aller Freiheit und das Ziel, zu dem hin alle sittliche menschliche Entscheidung strebt, liegt die Sicherheit, daß das Wagnis des Gewissens und das Ausschreiten des mündigen Menschen nicht ins Leere geht, sondern zur Vollendung führt.

Es gibt k e i n e n E r s a t z für das Gewissen. Nicht die öffentliche Meinung oder die Mehrheit anderer, nicht Befehl oder Rat kann die Entschuldigung rechtfertigen, wenn jemand gegen das Gewissen gehandelt hat. Sie gilt nicht vor Gott und auch nicht vor dem eigenen Gewissen. Eine Flucht vor der Verantwortung ist nicht möglich und sollte darum auch von ehrlichen Menschen nicht versucht werden.

Zur Mündigkeit gehört der W i l l e und M u t zur V e r a n t w o r t u n g. Wer gewissenhaft handelt, mag auch Fehler machen. Das ist bedauerlich im Interesse der objektiven Ordnung. Aber darum bleibt er subjektiv untadelig. Er kann sein Verhalten jederzeit vertreten, rechtfertigen. Gerade seine innere Freiheit läßt ihm aber auch Raum, seinen Fehler einzugestehen und die etwa ungünstigen Folgen auf sich zu nehmen. Das ist innere Ehrlichkeit und Sauberkeit. Sie gilt ebenso im bürgerlichen wie auch im religiösen Leben. Der mündige Christ sieht in seinem Gewissen, wie er vor Gott wirklich steht. Darum ist auch etwa das

---

[3] Vgl. den schönen Abschnitt S. 131 ff. von J. B e r n h a r t: De profundis, Leipzig, Hegener 1935.

Bekenntnis seiner Schuld persönlich, nicht eine Formel. Seine Reue ist wirklich ein Schmerz des Innersten über seine unrechte Haltung, ein Bedauern aus seiner Ehrlichkeit heraus. Solche Reue ist kein unwürdiges Jammern, sondern das Tun des aufrechten Menschen.

In der Verantwortlichkeit sollte man nicht bloß das Schwere sehen und betonen. Damit wird auch psychologisch gar nicht alles erfaßt. Etwas verantworten heißt dafür einstehen, es vertreten. Dann muß man auch darüber verfügen, es als sein Eigen betrachten können. Das aber bedingt doch eine Freude, das erhebende Gefühl der Selbständigkeit, des Könnens, Ja, etwas von dem Gefühl des Herrschenkönnens ist darin enthalten, und das ist dem Menschen natürlich und förderlich, weil es Kräfte entbindet, die in die Weite drängen, wachsen machen. Jeder kann es an sich selbst und an anderen beobachten. Es gehört mit zu den Grundgesetzen verständiger Erziehung, jungen Menschen Aufgaben zu stellen, die sie selbständig lösen sollen. Sie merken dann, daß sie ernst genommen werden, daß man ihnen etwas zutraut. Die psychologische Wirkung ist, daß ihr eigenes Selbstvertrauen wächst, die Freude am Schaffen beflügelt und so zum Gelingen hilft. Jeder Erzieher hat wohl einmal das Experiment gemacht, daß er einen schwierigen Jungen für sich und für die Ordnung in der Gemeinschaft gewonnen hat, indem er ihn mit einer besonderen Aufgabe betraute, die dem Jungen das Vertrauen des Erziehers zeigte und seinen Ehrgeiz wachrief. Der Ehrgeiz, sich durch eine positive Leistung auszuzeichnen, nicht durch Stören der Ordnung, spornt naturgemäß die Kräfte an. Man sollte nicht immer von Verantwortenmüssen, sondern auch von Verantwortendürfen reden. Denn das macht schaffensfroh. Etwas von dem Hochgefühl des Vaters, der seine Familie betreuen darf, schwingt darin mit.

Die Mündigkeit schließt das rechte Verhältnis zur Autorität ein. Die menschliche Gesellschaft besteht aus selbständigen Individuen, Personen, nicht aus Wesen ohne Urteil und Willen. Wenn der Mensch auch von Natur ein Gemeinschaftswesen ist, so kommt wahre Gemeinschaft aber doch erst dadurch zustande, daß der Einzelne sich bewußt in die ihn umfassende Gemeinschaft einordnet, sie bejaht. Anderseits erlebt er aber auch in ihr erst die Vollendung seiner Persönlichkeit. Nach einem Wort Mausbachs ist die Autorität die Seele der Gemeinschaft, also gehört ihre Anerkennung auch notwendig zum „Willen zur Gemeinschaft". Zwar schränkt die Gemeinschaft wesensmäßig die Ungebundenheit der Person ein, aber gerade diese Bindung gereicht ihr auch zum Segen: . . „Wie man eine Rebe bindet, daß sie, statt im Staub zu kriechen, frei sich in die Lüfte windet" (F. W. Weber, Dreizehnlinden). So führt die Einordnung in die Gemeinschaft zur vollen Entfaltung der Anlagen, zur rechten Freiheit. Der Autorität kann sich also niemand entziehen, der die Gemeinschaft will. Dies Wollen ist nicht in das Belieben des Einzelnen gestellt. Es ist vielmehr eine sittliche Forderung, das zu vollziehen, was von Natur Ordnung ist: Der Mensch ist zugleich Person und Gemeinschaftswesen. Die Autorität ist eine Sicherheit dafür, daß das Individuum nicht irregeht, ist ein Schutz gegen die Enge des Ich, das immer versucht, alles auf sich zu beziehen, um sich zu drehen und Gefahr läuft, darüber die größere Sicht zu verlieren. Sie hilft der Einordnung in die Gemeinschaft durch allgemeingültige Forderungen. Aber diese Einordnung vollzieht sich nicht mechanisch, sondern organisch durch das eigene Mittun der Person, durch den Gehorsam. Dieser ist sittliche Tat, ein freies Wollen und Bejahen, soll er menschenwürdig sein. Auch wenn einer nur widerwillig gehorcht, tut er es doch schließlich, weil er will, zwar mit innerer Hemmung, aber doch tatsächlich — wofern er nicht einfach äußerem Zwang erliegt, was ja auch kein Gehorsam mehr wäre. Dafür nun ist er verantwortlich, und die Folgen hat er zu vertreten. Das tut auch der mündige, d. h. selbständige Mensch. Und es ist geradezu ein Merkmal der sittlichen Reife, daß einer sich nicht im Affekt zum Handeln treiben läßt, sondern mit Überlegung sich entschließt, d. h. sich selbst bestimmt, so zu handeln, und dann dabei bleibt, dazu geradesteht. Nun kann es aber sein, daß sich diese Entscheidung als verkehrt herausstellt, zwar

gut gemeint, aber irrig. Dann führt die innere Geradheit, die Treue zu sich selbst dazu, nach der Einsicht in den Fehler ihn einzugestehen und jetzt das Rechte zu tun. Solch ein Entschluß ist kein Wankelmut, so handelt der Erwachsene, der innerlich ehrliche und freie Mensch. Er braucht nicht Angst zu haben, daß er etwas von seinem Wert verliere. Nur der innerlich Unfreie muß sich wehren aus Angst um sein Ich. Darum verbohrt er sich in seinen Fehler und schließt sich so erst recht ab, versperrt sich selber die Einordnung in die Gemeinschaft. Es steckt in solcher Haltung ein Stück infantiler Fixierung, ein Stehenbleiben auf der Stufe des Kindes, das den Weg in die Gemeinschaft nicht gefunden hat.

Jeder Ungehorsam ist der Versuch, das Individuum absolut zu setzen. Ihm steht die Autorität entgegen und wahrt das Interesse der Gemeinschaft, aber zugleich auch des Individuums. Denn die Absolutsetzung widerspricht den Wesensgesetzen des Menschen. Darum meldet sich auch das Gewissen naturhaft dagegen, mit Warnung oder Tadel. Der Mündige bejaht seine Begrenzung und fügt sich in die notwendige Ordnung. Auch er spürt die Einschränkung, sieht aber über die Enge seines Ich hinaus, daß er in der Einordnung zugleich in dem größeren Raum wächst. Darum nimmt er nicht jede Forderung, die ihm eine Last auflegt, als Ungerechtigkeit, wie es der Ichbezogene gerne tut. Er trägt das Schwere um der Ordnung des Ganzen willen. Ist der Ungehorsam eine Abwehrhaltung, Verneinung, so ist er auch nicht die „starke Haltung", als die er sich gerne darbietet. Mannhaft ist es, der Ungerechtigkeit zu widerstehen, denn diese ist ja gegen die Ordnung. Kindisch aber ist es, jeder Führung sich zu widersetzen — und etwas anderes soll und will auch die wirkliche Autorität nicht. Daß dies nur mit Einschränkung der Willkür des Geführten geschehen kann, ist eigentlich die selbstverständlichste Sache von der Welt. Mannhaft ist es, in die erkannte vernünftige Notwendigkeit sich zu fügen. Das ist wirklich Freiheit von dem bloß ichhaften Begehren des Triebes, Freiheit des Geistes, der wesensmäßig weltoffen ist.

Gottes Forderungen entsprechen stets der Natur des Menschen, können ihm zwar schwer erscheinen, aber niemals ungerecht sein. Da Gott seine Gnadenhilfe gewährt, ist der Gehorsam immer möglich. Jede menschliche Autorität hat ihre Befehlsgewalt letzten Endes von Gott, der sie um der Weltleitung willen an der seinigen teilnehmen läßt. Darum ist auch ihr gegenüber der Gehorsam grundsätzlich möglich und notwendig aus innerer Bejahung: „. . . nicht bloß um der Strafe, sondern auch um des Gewissens willen" (Röm 13, 5). Weil nun aber Menschen irren können, so ist es möglich, daß menschliche Autorität Forderungen stellt, die irrig sind, die Zuständigkeit überschreiten. Ihnen gegenüber bewahrt sich der Mündige die Freiheit und läßt sich zu nichts verleiten, was er als Unrecht erkennt und nicht billigen kann. Mag sein, daß er darob unangenehme Folgerungen zu ertragen hat, aber durch diese läßt er sich seine Überzeugung nicht verbiegen. Das Unangenehme wird reichlich aufgewogen und erträglich durch das gute Gewissen: so muß ich handeln und entspreche dadurch Gottes Willen. Der Gehorsam muß nicht blind, sondern sehend sein. Man braucht nicht zu fürchten, daß dadurch die Autorität untergraben würde. Wer wollte nicht lieber in seinem Gefolge Menschen haben, die aus Überzeugung mit ihm gehen, aber auch den Freimut besitzen, ihre Meinung zu vertreten, als solche, die unbesehen alles hinnehmen, von denen man aber auch nicht weiß, ob sie den Mut und überhaupt die Fähigkeit zur Erfüllung einer Aufgabe haben, wenn sie einmal nicht dazu befohlen werden. Der Gehorsam macht also die persönliche verantwortliche Entscheidung nicht überflüssig, schließt sie vielmehr ein. Ob, wie und wem einer gehorcht, das muß er selbst verantworten. Der junge Mensch muß dazu erzogen werden, die Schwierigkeiten zu sehen und sich dann zu entscheiden. Dabei darf ein Doppeltes nicht übersehen werden: einmal soll er lernen, daß er nicht nur Verantwortung hat für die Wahrung seiner persönlichen Rechte, sondern ebenso für die der Gemeinschaft; so wird der Versuchung individualistischer Absolutsetzung und zugleich bequemer Urteilslosigkeit vorgebeugt. Sodann kann schließlich ein Menschenleben nicht bis ins Letzte mit

Geboten geregelt werden. Das geht gar nicht, und der Versuch wäre menschenunwürdig, weil er der menschlichen Natur mit ihrer Selbstbestimmungsfähigkeit widerspräche. Es bleibt noch vieles zu tun, was nicht geboten ist, so daß die Meinung, jemand habe genug getan, wenn er kein Gebot übertritt, nicht richtig ist. Mit dem Beobachten der Gebote ist nur das unerläßlich Mindeste geleistet, womit sich aber noch eine innere Ablehnung verbinden kann. Die Verpflichtung geht aber weiter, wenn der Zweck des Gebotes erfüllt werden soll. Alle Gesetze und Gebote sind nur Mittel zu einem Zweck, der bei bloß legaler Beobachtung nur unvollkommen, und wo er die Vervollkommnung des Menschen ist, gar nicht erreicht wird. So ist z. B. das genaue Einhalten der klösterlichen Regeln noch nicht die Vollkommenheit. Es wäre möglich, daß sich dahinter sogar Tendenzen verbergen, die von der Vollkommenheit weit entfernt sind — aber das wird doch nur die Ausnahme sein. Die „Regeln" sind gedacht als Mittel, die zur Vollkommenheit führen sollen. Um das zu erreichen, müssen alle, die sich auf sie verpflichten, sich um ihren Sinn bemühen und diesen wollen und bejahen. So ist etwa der Sinn des „klösterlichen Stillschweigens" nicht dadurch erfüllt, daß jemand an den festgesetzten Zeiten und Orten nicht spricht. Es geht vielmehr darum, in der Beherrschung des Sprechens die innere Sammlung zu bewahren und dadurch Herz und Sinn in lebensvoller Verbindung mit Gott und auf ihn als Endziel gerichtet zu erhalten. Dazu ist mehr nötig als nicht sprechen! — Dieselbe Haltung ist unerläßlich gegenüber allen Forderungen, den menschlichen wie den göttlichen, besonders wo sie in der Form des Verbotes erscheinen. Es ist z. B. nicht genug, keinen Ehebruch zu begehen, nicht zu töten oder zu stehlen usw. Die Formulierungen deuten nur die Mindestforderung an. Was der Gesetzgeber will, ist aber viel mehr, nämlich die positive Gestaltung des Gemeinschaftslebens. Das geschieht im vollkommenen Sinne, wenn der Einzelne über den Wortlaut des Verbotes hinaus spürt oder sieht, was er beizutragen hat. So bleibt das persönliche Gewissen immer angesprochen. Erst wenn es diesem „Anspruch" im Inneren folgt, erfüllt es das Gesetz, eben in seiner inneren Bejahung. Was mit „erfüllen" gemeint ist, wird deutlich an dem Wort und Verhalten Jesu, der von sich sagt: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen. In seinem von Liebe getragenen Gehorsam hat er die Gebote des Vaters so ausgeführt, wie dieser sie gemeint hat. Sein Wort: „Alles, was der Vater tut, tut auf gleiche Weise auch der Sohn," darf auch hier angewandt werden. In dieser Einstellung hat er auch menschliche Satzungen, die eigentlich Wege zu Gott sein sollten, als Hemmnisse erkannt und bezeichnet. „Der Sabbat ist der Menschen da und nicht umgekehrt" (Mk 2, 27). „Ihr gebt den Zehnten . . ., aber das Wichtigste: die Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und den Glauben vernachlässigt ihr" (Mt 23, 13 ff.). Um des von Gott gewollten Sinnes willen hat er den Wortlaut des Gebotes übertreten, oder vielmehr die Auslegung, die im Laufe der Zeit entstanden war. „Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun oder Böses, ein Leben zu retten oder zu verderben?" (Lk 6, 6 ff.). Jesu Gehorsam ist sinnvoll, er geht nur auf das, was der Vater als Gesetzgeber will. Das ist ein wirklich freier Gehorsam des Kindes. Jesus ist der wahrhaft Mündige. Da er nun allgemein das Vorbild, der Weg zum Vater ist, so auch hierin.

R. Egenter[4] hat in einer Abhandlung über die Epikie deren positive Bedeutung hervorgehoben. Er betont, daß sie nicht bloß insofern über den Wortlaut des Gesetzes hinaus zu dessen Sinn geht, als sie zuweilen berechtigt, sich von Verpflichtung für frei zu erachten. Sie hat vielmehr „eine durchgängig nicht beachtete Kehrseite". Unter Umständen bindet sie auch noch im Gewissen an das Gesetz, wo es der Text nicht verlangt. Das ist sehr beachtlich! Denn so gesehen entfällt aller Grund, die Epikie als ein bequemes Ausweichen vor der Pflicht zu nehmen. Im Gegenteil stellt sie in der Tat die volle Sinnerfüllung des Gesetzes dar. Denn in seiner Formulierung läßt dieses nicht immer die genaue

---

[4] Von der Freiheit der Kinder Gottes S. 145 ff. Vgl. Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1940, 1. Heft.

Grenze für Bindung und Freiheit erkennen, und so bleibt Raum für die eigene verantwortliche Entscheidung.

Die Frage des mündigen Gewissens gibt auch einen interessanten Ausblick auf das Problem des Probabilismus, der hier nur angedeutet sei. Die Entscheidung auf die probale Meinung ist sittlich berechtigt, wenn sie gefällt wird nicht aus dem Streben, sich an einer Leistung soweit wie möglich vorbeizudrücken, sondern aus dem wirklichen Interesse an der persönlichen Freiheit. Denn diese ist ein hohes Gut, das man nicht mehr einschränken muß, als der Gesetzgeber will. Auch das, was der Probabilist tut, muß der Verwirklichung der sittlichen Ordnung dienen. Wenn sich hier der Akzent gegenüber dem Probabiliorismus etwas verschoben hat, so braucht das noch lange kein Laxismus zu sein. Die Stellungnahme kann vielmehr aus ernstgemeinter Überzeugung hervorgehen, aus Sorge für das hohe Gut der Freiheit, und dann ist sie mehr sittlich und verantwortungsvoll als die strenge formelle Erfüllung des Gesetzes um jeden Preis. Das Beobachten des Gesetzes kann auch aus innerer Unfreiheit, Unselbständigkeit hervorgehen. Das ängstliche Sichhalten an das Gesetz ist stets ein Stück Unfreiheit. F. X. Linsenmann hat s. Zt.[5] schon darauf hingewiesen, daß man unter Umständen nicht bloß von der Freiheit Gebrauch machen dürfe, sondern müsse, natürlich auf vernünftige Gründe hin. Auch der Probabilist muß sich seine Überzeugung bilden, daß er nämlich mit seiner Entscheidung recht oder gar pflichtmäßig handelt. Das ist dann die fides, deren Fehlen nach dem hl. Paulus die Sünde ausmacht (Röm 14, 23). Im Probabilismus „handelt es sich nicht um ein willkürliches Wagnis, sondern es wird die wahre geistige Freiheit gewahrt. Der Probabilismus ist nicht ein Notbehelf, . . . sondern vertritt ein christliches Prinzip“[6]. An dem Beispiel des Arztes weist er nach, daß auf dem Probabilismus eigentlich der Fortschritt der Wissenschaft beruht. Das entspricht auch Linsenmanns grundsätzlicher Forderung: „Der Mensch muß Original sein und nicht bloß Kopie.“ „Sittliches Leben ist nicht zutiefst Gesetzeserfüllung, sondern die freie Bejahung des Ich-Du-Verhältnisses, in dem der Mensch zu Gott wesenhaft steht. Es ist die Antwort des Ich auf den Anruf seines Gottes, der in Gottes Schöpfung sich ihm kundtut[7].“

Die starke Betonung der personalen Eigenart des Menschen und der daraus sich ergebenden Gewissensentscheidung übersieht keineswegs, daß er dennoch vieles mit anderen gemeinsam hat. Die von der Psychologie aufgezeigten Temperaments- und Charaktertypen behalten ihre volle Berechtigung. Daraus folgt, daß die ihnen zugehörenden Individuen ihre Entscheidung auch immer ähnlich treffen. So sehr die Typisierung auch zum Verständnis des Menschen beitragen mag, so wird sie seinem Wesen doch nicht gerecht, wenn sie das Einmalige der Person nicht gelten läßt. Auch innerhalb der Typen sind nicht zwei Menschen einander völlig gleich. Demgemäß wird auch die persönliche Entscheidung stets eine eigene Note haben. Beide Elemente müssen für die Beurteilung berücksichtigt werden, sonst wird sie der Wirklichkeit nicht gerecht. Sie verlieren auch ihre Bedeutung nicht, wenn in dem übernatürlichen Heilsakt die Gnade als maßgebender Faktor erscheint. Denn die Gnade zerstört nicht die Natur, sondern baut auf ihr auf. Und mit ihrer Hilfe kann auch der durch mancherlei natürliche Hemmnisse eingeengte Mensch eine ihm entsprechende Vollendung erlangen. Es soll keiner nach dem anderen ausschauen und wünschen, zu sein wie dieser — das geht ja doch nicht; sondern er soll einmal getrost seine Eigenart bejahen und tun, was er kann. Dann füllt er den ihm von Gott angewiesenen Platz aus. Er mag sich trösten mit dem Wort des hl. Augustinus: „Tue, was du kannst, erbitte dir von Gott, was du nicht kannst; dann macht Gott, daß du es kannst.“

---

[5] In der Theolog. Quartalschrift (Jhrg. 53 u. 58 vgl. Ges. Schriften Bd. 1, S. 99 ff. u. 284 ff.).

[6] S. 104.

[7] Steinbüchel: Die personalistische Grundhaltung des christlichen Ethos. Theologie u. Glaube 1939 S. 267.

Begründung und Wesen der Theologie in der theologischen Diskussion der Gegenwart

Ein Referat von Dr. E. Seiterich, Professor in St. Peter i. Schw.

Zu den Fragen, die in der theologischen Auseinandersetzung unserer Tage mit am meisten im Mittelpunkt stehen, gehört die Frage nach Begründung, Sinn und Aufgabe der Theologie selber. Das hängt sicherlich weitgehend mit den philosophischen Zeitströmungen zusammen — es sei nur an den Kampf der Lebens- und Existenzphilosophie gegen den Intellektualismus erinnert. Es macht sich aber auch der Einfluß der Selbstbesinnung auf das Übernatürliche und Geheimnisvolle des Christentums geltend, und mancherlei Einflüsse von östlicher Religionsphilosophie und der sog. dialektischen Theologie her sind nicht zu übersehen. Im folgenden soll ein kurzer Überblick über die jüngste Diskussion dieser Fragen geboten werden.

I.

Es hängt sicher mit den Zeitströmungen zusammen, daß die Glaubensbegründung (Apologie und Apologetik) an Ansehen stark verloren hat. Der Kampf gegen Rationalismus und Intellektualismus hat eine allgemeine Abwertung des Geistes und damit auch des geistig-wissenschaftlichen Erkennens zur Folge. Bei der Hinwendung zur Lebensphilosophie, zum Irrationalen, zu Mythus und „Glauben" ist die „Haltung" einfach da und wird nicht begründet; Begründungen machen nach Nietzsche eine Sache nur verdächtig. Die „Haltung" ist „diskussionslos klar", „selbstverständlich", bestenfalls ein „Wagnis". Diese Einstellung färbt ab. Wenn man sich aber auf die eigene Haltung, auf die christliche Existenz einmal besinnt, gewahrt man am Glauben, der ja die christlich gläubige Lebensform grundlegt und trägt, vor allem dieses: er ist ein freier Akt und ein übernatürlicher Akt. Und darum läßt er sich in keiner Weise andemonstrieren (was richtig ist). Die dritte Eigenschaft des Glaubensaktes, daß er nämlich nach Ausweis des NT und der Kirchenlehre auch ein vernünftiger Akt ist, tritt in der Gegenwart stark zurück.

Auch bezüglich der Glaubens w i s s e n s c h a f t betont man vor allem, zum Teil fast ausschließlich ihren übernatürlichen Charakter, das Mysterium. Die Theologie ist die höchste Wissenschaft, also kann sie gar nicht von unten her begründet werden; sie ist erste, sozusagen axiomatische Wissenschaft, also kann sie nicht vorgängig legitimiert werden. Es gibt keine ihr logisch vorgeordnete Disziplin, die ihr die logischen Fundamente zu legen hätte; darum wird die Bezeichnung „Fundamentaltheologie" geradezu verpönt. Denkbar ist nur eine nachträgliche Rechtfertigung im Rahmen der dogmatischen Theologie. Man spricht dann von „apologetischer Theologie"[1]. Wenn man sorgfältig unterscheidet, kann man das korrekt verstehen. Mitunter aber wird verlangt, daß sich solche Selbstbesinnung der Theologie auf ihre noetischen Grundlagen nicht nur im Rahmen der Theologie vollziehe, sondern auch mit den Mitteln der Theologie durchzuführen sei; man spricht vom „Einen Weg der Theologie", und das ist der Weg des Glaubens.

Das Wort von dem „Einen Weg der Theologie" hat K a r l E s c h w e i l e r geprägt[2]. Er lehnt eine der Theologie logisch vorangehende Apologetik als „Sonderbarkeit einer zum Glauben neutralen Vernunfttheologie", als eine „Man-weiß-nicht-was-Methode" ab[3] und stellt die Forderung auf: „Darum muß die

---

[1] Diese Gedanken wurden erstmals und unabhängig von der Zeitphilosophie vorgetragen von A. G a r d e i l, La crédibilité et l'apologétique, Paris 1912, ^{3}1928, und fanden durch R. G a r r i g o u - L a g r a n g e, De revelatione, Rom 1917, ^{3}1929, weite Verbreitung. In Deutschland bekennen sich dazu u. a J. B r i n k t r i n e, Offenbarung und Kirche, I 1938, und P. W y s e r, Theologie als Wissenschaft, 1938. G a r d e i l (221—24, 249 f., 253) und W y s e r (47, Anm. 3) lehnen Idee und Bezeichnung einer Fundamentaltheologie ab.

[2] Die zwei Wege der neueren Theologie 1926.

[3] a. a. O. 84, 244 f.

echte Apologetik auch als besonderes Fach durchaus Theologie, dem Gegenstand wie der Methode nach formale Glaubenswissenschaft bleiben [4]."

Verwandte Gedanken trägt Karl Adam, der seinerzeit „den positiven und negativen Absichten Eschweilers vorbehaltlos" zustimmte [5], in seinem Artikel „Von dem angeblichen Zirkel im katholischen Lehrsystem und dem einen Weg der Theologie" vor [6]. „So ist sein (des Apologeten) Denken ein Denken aus dem Glauben und für den Glauben. Es steht nicht nur im Dienst, sondern auch in der Kraft des Glaubens. Und darum ist die Wissenschaft der Apologetik keine selbständige, der Ratio allein verantwortliche Disziplin, sondern sie ist in ihrem Ausgang, Fortgang und Ende an den Glauben gebunden, also eine dogmatische Wissenschaft. Für unsere Frage will das besagen: es gibt keine dem Glauben über- oder vorgeordnete wissenschaftliche Erkenntnis seiner philosophischen oder historischen Grundlagen. Auch diese Erkenntnis ist vielmehr, so sehr sie wahre Erkenntnis bleibt, dem Glauben nach- und untergeordnet [7]." Auch die signa certissima revelationis, Wunder und Weissagungen, sind keinen Augenblick vom offenbarenden Gott isoliert und auf ihre eigene Beweiskraft angewiesen; sie müssen in lumine Dei, vom Deus revelans aus als Transparente seiner Offenbarungstat gesehen werden, wenn sie überzeugend sein sollen [8]. „Eine firma certitudo schafft die übernatürliche Offenbarung allein [9]."

M. Schmaus meint zu unserer Frage: „Man darf indes nicht vergessen, daß auch die Apologetik, insofern sie sich selbst recht versteht, Glaubenswissenschaft ist. Wenn apologetische und dogmatische Betrachtungsweise unterschieden werden, so darf man die erste nicht als eine vom Glauben losgelöste Sehweise verstehen. Auch für den Apologeten ist der Glaube Ausgang und Ziel aller Überlegungen und darüber hinaus zugleich die lebendige Kraft, die ihn auf seinem Wege vorantreibt ... Der Unterschied zwischen der apologetischen und der dogmatischen Betrachtungsweise liegt also nicht darin, daß die zweite vom Glauben geformt ist, die erste nicht, sondern darin, daß das Auge bei der ersten gewissermaßen die Außenseite, bei der zweiten die Innenseite der Kirche umfängt [10]."

Wie ihre Ausdrucksweise zeigt, lassen Eschweiler, Adam und Schmaus noch eine Art Apologetik gelten. Georg Koepgen dagegen lehnt sie in seinem Buch Die Gnosis des Christentums, 1939, eindeutig ab. Er hält dafür, daß der Offenbarung eine eigene Denkform zugeordnet ist, eben die Gnosis. Diese ist wesentlich existentiell, außerlogisch, außerrational. Darum geben nicht Beweise und Gründe den Ausschlag, sondern der Einsatz der Person. In solcher Sicht werden natürliche Theologie und Apologetik unnötig, ja unmöglich. „Freilich bedeutet das ein Verzichten auf die rationale Apologetik herkömmlicher Art. Doch dieser Verzicht wird uns um so leichter fallen, je mehr wir einsehen, daß diese Apologetik eigentlich nur ein seit der Aufklärung unter dem Druck der Zeitlage beschrittener Seitenweg war [11]." Näher soll hier nicht auf Koepgen eingegangen werden [12]; jedenfalls aber ist sein Buch ein Hinweis darauf, daß die Skepsis gegenüber der Apologetik nur ein Symptom ist: es geht heute nicht nur um sie, sondern eigentlich um alle rationalen Grundlagen und Voraussetzungen des Glaubens, um die intellektuelle Erkenntnis als solche. Ein mehr oder weniger großes tiefes Mißtrauen gegen Erkenntnistheorie (objektiver Art), Metaphysik und Ethik läßt sich nicht verkennen; es sei nur an die lebhafte Diskussion um die Geltung der Gottesbeweise oder die Begründung der Lehre vom Gewissen

---

[4] a. a. O. 246 f.

[5] Theol. Rev. 25 (1926) 321—326. Vgl. übrigens schon seine Tübinger Antrittsrede „Theol. Glaube und Theologie" in seinem Buch: Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, [2]1923, 17—43.

[6] Wiss. Weish. 6 (1939) 1—25.

[7] a. a. O. 5 f.

[8] a. a. O. 11, 12.

[9] a. a. O. 17.

[10] Kathol. Dogmatik III/1, 1940, 7.

[11] a. a. O. 111.

[12] Vgl. meinen Aufsatz: Gnosis des Christentums?: Oberrh. Past. 42 (1940) 52—56; E. v. Kienitz, Gnosis des Christentums?: Hochland 37 (1939/40) 159—164; K. Rahner, Gnosis d. Christentums: Schol. 15 (1940) 1—15; E. Stakemeier, Gnosis des Christentums: Theol. u. Glaube 33 (1941) 100—109; H. Straubinger, Gnosis, Glaube u. Theologie: Tüb. Th. Q. 123 (1942) 253—267.

erinnert. Mit diesem allgemeinen geistesgeschichtlichen Hintergrund und seinen Wurzeln können wir uns im Rahmen unseres Themas nicht befassen; es sei aber wenigstens mit diesem einen Satz darauf hingewiesen.

Am radikalsten wird die Ablehnung jeglicher Glaubensbegründung in dem von G. Mensching herausgegebenen Buch: Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde, 1937, zum Ausdruck gebracht. Fast der ganze erste Teil dieser Schrift dient dazu, die völlige Verwerfung der aristotelisch-thomistischen Philosophie zusamt ihrer Verwendung in der Theologie und jeglicher rationaler Glaubensbegründung zu fordern, und zwar im Namen der Religion, die grundsätzlich nicht Lehre, sondern Leben sei. Es ist eine Nachblüte (oder Wiederaufflackern) des Modernismus, was sich hier zeigt: philosophisch ein Agnostizismus im Sinne Kants und theologisch eine Auffassung der Religion im Sinne Schleiermachers bzw. Rudolf Ottos: Religion ist religiöses Erleben und Lehre und Dogma nur dessen Logisierung. Und das unterscheidet dieses Buch und seine Fortsetzung „Die Zukunft des Katholizismus" (hrsg. von H. Mulert, 1940) grundlegend von Koepgen und all den vorher genannten Theologen. Denn bei „Mensching" werden Religion und Offenbarung, Dogma, Lehramt und Kirche von unten her, vom religiösen Erleben her erklärt, werden der Glauben und das Übernatürliche naturalistisch zersetzt, wird das Wort Gottes nicht ernst genommen, während bei den erwähnten Theologen das Übernatürliche durchaus anerkannt und betont wird, manchmal so sehr, daß man den Eindruck gewinnt, die Distanz zur Vernunfterkenntnis gründe gerade in dem Bestreben, das Mysterium zu wahren. „Mensching" und Koepgen unterscheiden sich, zugespitzt formuliert, wie Rationalismus und Fideismus [13].

Es sei gestattet, kurz zu den erwähnten Auffassungen Stellung zu nehmen. An sich müßte eine Würdigung sehr weit ausholen und viel und sorgfältig unterscheiden, denn die Fragen um Glauben und Wissen bilden ja nur einen Ausschnitt des Problemkreises: Natur und Übernatur, und dieser gehört bekanntlich zu den schwierigsten der gesamten Theologie. Auch hängt vieles von der Betrachtungsweise ab: es ist ein Unterschied, ob ich diese Dinge in ihrem An-sich, wesensmäßig oder konkret-existentiell betrachte. Doch läßt sich mit Sicherheit folgendes sagen. Das kirchliche Lehramt hat allem Agnostizismus und Fideismus gegenüber seit etwa 150 Jahren mit wachsendem Nachdruck sich dahin geäußert, daß der menschliche Geist die Grundwahrheiten der natürlichen Gotteslehre und der Ethik: das Dasein Gottes, Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele zu erkennen vermag und daß er zu einem sicheren Glaubwürdigkeitsurteil kommen kann und kommen muß, denn nur dann steht der Glaube an die Gottesoffenbarung und ihre Wahrheit im Lichte der Vernunft und Vernünftigkeit [14].

Die Erkenntnis der „praeambula fidei", des Daseins Gottes und seiner Offenbarungstat, ist, wie die Ausdrücke in den unten angeführten kirchlichen Entscheidungen probare, demonstrare, certo cognoscere, certo constare, rationale rationis lumen usw. dartun und die Akten des Vatikanums zur Evidenz zeigen, eine natürliche Erkenntnis, d. h. ein Erkennen objektiv aus natürlichen Erkenntnisgründen, auf die die Offenbarung keinen Einfluß nimmt, und subjektiv aus den Prinzipien der menschlichen Vernunft [15]. Über die weitere Frage, ob diese Erkenntnis in ihrem konkreten Vollzug nicht doch irgendwie von der Gnade (äußerer oder innerer Art) getragen sein darf oder getragen ist, hat sich das Vatikanische Konzil bezüglich der natürlichen Gotteserkenntnis bewußt

---

[13] Zur Würdigung von „Mensching" vgl. K. Adam: Tüb. Th. Q. 118 (1937) 513—519; W. Becker: Schildgenossen 17 (1938) 144—152; K. Rahner: Zeitschr. f. k. Th. 62 (1938) 109—123; Th. Hoffmann: Stimmen d. Zeit 133 (1937/38) 388—395; E. Schlenker: Oberrh. Past. 40 (1938) 281—288; B. Bartmann u. andere: Theol. u. Glaube 30 (1938) 125—234; auch als Sonderdruck erschienen: „Reformkatholizismus?"

[14] Gegen Bonnetty Denz. 1650; vgl. Denz. 1670; 1806; 1171; 1637; 1790; 1794; 1791. Lit. bes. H. Lennerz, Natürliche Gotteserkenntnis. Die Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren, 1926.

[15] Vgl. Lennerz, Nat. Gotteserkenntnis S. 133—184.

nicht geäußert [16], bezüglich der Glaubwürdigkeitserkenntnis setzt es „innere Gnadenhilfe des Hl. Geistes" voraus [17]. Aber auch dann ist die Gnade kein objektiver Erkenntnisgrund, wenn sie dessen Leuchtkraft auch in einzelnen Fällen zu verstärken vermag, sondern sie hilft, die Glaubwürdigkeitsgründe leichter zu finden und aufzufassen [18]. Es ist also klar, daß eine natürliche, von der Offenbarung unabhängige Erkenntnis der praeambula fidei möglich ist; recta ratio fidei fundamenta demonstrat. Das muß auch so sein, sonst ist der Glaube blind. Denn es ist ein schlechterdings unbestreitbarer Sachverhalt, daß der Erkenntnisweg des (Zeugnis-)Glaubens logisch sekundär ist: Weil Einsicht in die Sache nicht möglich ist, nehme ich sie auf Grund eines Zeugnisses an. Tatsache des Zeugnisses und Autorität des Zeugen müssen mir dann aber vorher irgendwie gewiß sein. Scio cui credidi. Es wäre ein handgreiflicher Zirkelschluß, wollte ich die Tatsache eines Zeugnisses, hier der Offenbarung, mit Gründen erweisen, die die Tatsache solchen Zeugnisses schon voraussetzen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß es in keiner Weise angeht, die Glaubensbegründung einfach abzulehnen oder die Apologetik als Seitenweg der Aufklärung oder des Rationalismus zu verwerfen. Und auch eine Apologetik „in Kraft des Glaubens" ist unhaltbar.

Eine andere Frage ist es aber, ob die Apologetik als selbständige Wissenschaft der Theologie vorgeordnet sein soll, ihr als Fundamentaltheologie die noetischen Fundamente legt, so daß der Wissenschaftscharakter der Theologie von ihr abhängig erscheint, oder ob sie besser als rationale Selbstbesinnung der Theologie auf ihre noetischen Grundlagen, als munus rationale defensivum der Theologie gefaßt wird, die als vornehmste Wissenschaft ihre Grundlagen selbst verteidigt. Darüber läßt sich diskutieren. In beiden Fällen steht die Apologetik im Dienst der Theologie und ist die Rechtfertigung des Glaubensstandpunktes dieser Wissenschaft ihr Ziel, im zweiten Fall vollzieht sie ihren Dienst auch im Rahmen der Theologie (aber nicht in Kraft des Grundprinzips der Theologie des Glaubens) [19].

Darüber hinaus ist es vielleicht gut und notwendig, die Seinsphilosophie, die Wesensbetrachtung durch eine mehr auf den konkreten Menschen gerichtete Betrachtungsweise zu ergänzen (nicht: zu ersetzen). Das Vatikanische Konzil fordert nicht die Gnade zur natürlichen Erkenntnis der praeambula fidei, schließt sie aber auch nicht aus. Es erklärt ferner die Offenbarung für moralisch notwendig, damit, was in göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, in der konkreten Lage der Menschheit von allen leicht, sicher und irrtumsfrei erkannt werden könne [20]. Hier ist neben dem „An-sich" auch die „gegenwärtige Lage des Menschengeschlechtes" genannt und damit ein Ansatz- und Einsatzpunkt für ein konkret-existentielles, heilsgeschichtliches Denken gegeben. Näher ist auf die Zusammenordnung beider Betrachtungsweisen hier nicht einzugehen. Für die Glaubensbegründung würde solche Ergänzung m. E. bedeuten, daß man die objektiv-wissenschaftliche Fundamentaltheologie durch eine mehr auf den Menschen ausgerichtete pastorale Apologetik ergänzt [21].

---

[16] Vgl. z. B. den Abänderungsantrag 52. Coll. Lac. VII, 235, 238.

[17] Denz. 1790.

[18] Vgl. die Untersuchungen von St. Harent, Rôle de la grâce dans la préparation rationelle de la foi. Dict. Theol. Cath. VI, 237—278. R. Garrigou-Lagrange, De revelatione I [3], 532—538. A. Gardeil, La crédibilité et l'apologétique [3] 1928, 232 Anm. 2.

[19] Vgl. zu dieser Frage aus der jüngsten Diskussion: H. Straubinger, Die Apologetik als theologische Disziplin: Tüb. Th. Q. 121 (1940) 14—25; L. Faulhaber, Sinn und Bedeutung der Wahrheitsfrage in der Philosophie der Religion und des Christentums: Phil. Jahrb. 55 (1942) 1—19. — Die oben zuerst genannte Auffassung kann sich m. E. mehr auf die allgem. Prinzipien der Noetik und auf verschiedene kirchliche Lehräußerungen stützen. „Rationis usus fidem praecedit". Denz. 1651. Recta ratio fidei fundamenta demonstrat (= Fundamentaltheologie, wobei man allerdings nicht wie P. Wyser a. a. O. 47 Anm. 3 ontische und noetische Fundamente verwechseln darf). Vgl. meine Schrift: Wege der Glaubensbegründung 1938, 154 f.; hier 109—122 auch über Gardeil.

[20] Denz. 1786.

[21] Wege der Glaubensbegründung 162 f.

II.

Nach den Fragen, welche die Begründung der T h e o l o g i e betreffen, wenden wir uns nun dieser s e l b s t zu. Die vorhin angedeutete Charakteristik — Mißtrauen gegen die ratio, Betonung des Lebens und der Übernatur — zeigt sich auch hier. Der Kampfruf gegen den „Einbruch des Aristotelismus in die Theologie", gegen die „Scholastik", gegen die „Konklusionstheologie", ja mitunter gegen die wissenschaftliche Theologie überhaupt wird vielfach erhoben. Man fühlt sich mitunter in die Aufklärungszeit zurückversetzt, wo die Ausschaltung der „spitzfindigen Scholastik" und eine reine biblisch-patristische Theologie mit Ausrichtung aufs Leben gefordert wurde [22].

Näherhin lassen sich zwei bzw. drei Gruppen unterscheiden, die alle (um das von vorneherein zu sagen) fest auf katholisch-kirchlichem Boden stehen. Jene modernistische Richtung, wie sie „Mensching" und seine Fortsetzung „Der Katholizismus der Zukunft", 1940, vertreten, wonach Grundlage und Ausgangspunkt der Theologie nicht die objektiv-göttliche Offenbarung ist, wie sie in Schrift und Überlieferung erhalten ist und vom Lehramt der Kirche vorgelegt wird, sondern das „Glaubensbewußtsein", d. h. im Sinne der Verfasser die objektivierten, logisierten religiösen Erlebnisse der Gläubigen, lassen wir hier beiseite: Das ist ein Rückfall in eine Erlebnisreligion und in einen Naturalismus, der im Grund das Wort Gottes nicht ernst nimmt.

„T h e o l o g i e H e i l i g e r Ü b e r l i e f e r u n g" ist das Programmwort der ersten Gruppe. Mit heiliger Überlieferung ist die Schrift und die Väterlehre gemeint und auch die Liturgie, insofern diese die Tradition repräsentiert. Damit befaßt sich die Theologie heiliger Überlieferung; sie will bewußt „Traditionstheologie", nicht „Konklusionstheologie" sein. „Nicht was aus der Heiligen Überlieferung durch Schlußfolgerungen abgeleitet wird, sondern was in der heiligen Überlieferung selbst unmittelbar gegeben ist, soll eigentlicher Gegenstand der theologischen Wissenschaft sein [23]." Vertreten wird diese Auffassung von O d o C a s e l und seinem Kreise. Im Zug der Begründung der sog. Mysterientheologie (die das geheimnisvolle Wirken bzw. Gegenwärtigsein Christi in den Sakramenten und überhaupt in der Liturgie als „Mysteriengegenwart" zu verstehen sucht) mußte Casel sich auch über Theologie einfachhin äußern [24]. „Was Klemens hier (Strom. I, 11, 2 — 13, 1) von dem kirchlichen Lehrbetrieb der ältesten Zeit andeutet, zeigt uns, daß auch die theologische Forschung (die Theologie im engeren Sinn) ganz auf der Überlieferung aufbaute, auf dem prophetischen Worte der Schrift und der ungeschriebenen, apostolischen Überlieferung. Das theologische Denken bewegt sich ganz innerhalb des heiligen Bezirks der Offenbarung des Christusmysteriums. Es benutzt nicht bloß die Offenbarung als Material zum Aufbau großartiger Systeme, sondern geht in dem heiligen Umkreis umher und erforscht seine Tiefen. Jener Zeit war die ‚spekulative' und ‚positive' Theologie noch eine Einheit, da sie ihre ‚Gnosis', d. h. Glaubensschau und Glaubenswissenschaft, auf der Schrift und ungeschriebenen Tradition aufruhen ließ. Die gesamte Theologie war Schrifttheologie [25]." Im heiligen Pneuma versenkt sich der Theologe in die Überlieferung, um dann davon Zeugnis zu geben. „Erste und entscheidende Aufgabe der Väter ist es also, Zeugnis abzulegen, die Überlieferung weiterzugeben. Das ist aber keine tote Weitergabe erstarrter Formeln und Lehrsätze, sondern lebendige, liebende Vertiefung in den göttlichen Schatz, der damit nicht im Wesentlichen zunimmt, aber seinen Reichtum entfaltet [26]." Doch will Casel hierbei die Hilfe der Philosophie nicht völlig ausschalten: ein theologischer Positivismus und Historismus ist nicht beabsichtigt.

---

[22] A. D e i ß l e r, Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien und die theol. Methode, 1940. Vgl. auch W. R a u c h, Engelbert Klüpfel, ein führender Theologe der Aufklärungszeit, 1922, 139—159.

[23] G. S ö h n g e n in seiner gleich zu nennenden Schrift S. 3 f.

[24] Neue Zeugnisse für das Kultmysterium: Jahrb. f. Liturgiewiss. 13 (1936) 99—171 (hier S. 99—108 über Theologie); Benedikt von Nursia als Pneumatiker: Hl. Überlieferung (Festgabe Herwegen) 1938, 96—123. [25] Neue Zeugnisse 101. [26] Ebda 100.

G. Söhngen hat es in seiner Schrift „Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion", 1938, unternommen, die Rolle der Vernunft in einer Theologie heiliger Überlieferung am Leitfaden von Anselms Proslogion zu klären. Indem die Theologie den geheimnisvollen Sinn der Offenbarungsgegebenheiten zu verstehen sucht, kann sie des beweisenden und also schlußfolgernden Denkens nicht entraten. Anselm hat tatsächlich Konklusionen verwendet, aber nur in „reduktiver", nicht in „produktiver" Weise. „Was in der Heiligen Überlieferung gegeben ist und von uns durch den Glauben erfahren wird, das soll mittels unseres schlußfolgernden Denkens bewiesen, d. h. in seinem Grunde aufgehellt werden. Keine neue Wahrheit wird abgeleitet, sondern durch Schlußfolgerung wird aus einer ‚Gegebenheit' des Glaubens die in ihr steckende ‚Wahrheit' des Glaubens als solche ermittelt. Im Anfang und zu Ende einer theologischen Schlußfolgerung steht also dieselbe Glaubenswahrheit, im Anfange aber in ihrer einfachen Gegebenheit durch den Glauben, am Ende in ihrer Wahrheit als solcher durch die Einsicht in den inneren Grund des Geglaubten [27]." Dagegen gebrauche Thomas „in Konsequenz der Übernahme der aristotelischen Wissenschaftslehre die Konklusion, um auf Grund des Glaubensgutes neue Wahrheiten abzuleiten. Gegenstand der Theologie ist dann nicht mehr die heilige Überlieferung als solche, sondern sind die theologischen Konklusionen; die Offenbarung wird nur ins Auge gefaßt, insofern sie Prinzip für weitere von der Vernunft ableitbare Schlußfolgerungen ist (revelatio virtualis). In der Theologie des Thomas bedeutet also die Konklusionsmethode ein Weiterausdenken der Glaubensgegebenheiten zu neuen, theologischen Wahrheiten oder Einsichten; in der Theologie Anselms besagt sie dagegen ein Hineindenken in die Glaubensgegebenheiten, deren ‚Wahrheit' oder Einsichtigkeit [28]." Karl Adam hat in dem schon erwähnten Aufsatz das übernommen und klar formuliert: „Und indem Thomas den aristotelischen Wissenschaftsbegriff in seiner vollen Schärfe übernahm, mußte er der ratio einen Aufgabenkreis zuweisen, wo sie nicht mehr wie in der alten Theologie dem Glauben völlig untergeordnet, nur von ihm empfangend und ihm dienend war, wo sie vielmehr in streng aristotelischem Sinn ihre naturgegebenen Kräfte aktiv, selbständig entfalten und streng ‚wissenschaftlich' operieren, d. h. aus gesicherten Prinzipien neue Erkenntnisse folgern konnte. So mußte er notwendig Methode und Gegenstand der Theologie umgestalten, die Methode insofern, als die ratio nicht mehr wie vordem ‚reduktiv', d. h. auf das Dogma zurückweisend und seinen inneren ‚Sinn', seine ‚Wahrheit' aufhellend verfuhr, sondern ‚produktiv', d. h. aus den feststehenden Offenbarungswahrheiten neue Wahrheiten folgernd. Im Zusammenhang damit mußte auch der Gegenstand der Theologie ein anderer werden, insofern ihr Objekt fortan nicht mehr die übernatürlichen Glaubenswahrheiten selbst, sondern die conclusiones theologicae sein sollten, die mit Hilfe der ratio aus jenen genommen wurden [29]." „Es kann nicht zweifelhaft sein, daß durch diese grundsätzliche Hinwendung zu den conclusiones theologicae das Antlitz der Theologie nicht mehr rückwärts zu dem überlieferten Offenbarungsglauben, sondern nach vorwärts zu neuen möglichen Erkenntnissen gekehrt wurde. Theologie treiben hieß nun nicht mehr: sich im Heiligen Geist auf den Tiefengehalt der Offenbarungswahrheiten besinnen, sondern hieß im Grund: im Hinblick auf die überlieferten Dogmen nach neuen Offenbarungswahrheiten Ausschau halten [30]." Das dürfte zur Kennzeichnung dieser ersten Gruppe genügen.

Blickt die „Theologie Heiliger Überlieferung" in liturgisch-hieratischer Strenge zurück, so ist die sog. „Verkündigungstheologie" (Seelsorgetheologie) vorab dem Leben zugewandt: sie will in erster Linie den Lebenswert, den Heilscharakter der Offenbarungswahrheiten betont sehen. Diese Blickrichtung ist an sich nicht neu: stets stand, gerade auch im Mittelalter, neben der „theologia speculativa" auch eine „theologia affectiva", „mystica"; die Linie geht von den

---

[27] a. a. O. 5. [28] a. a. O. 5.

[29] Von dem angeblichen Zirkel usw.: Wissensch. u. Weish. 6 (1939) 22.

[30] a. a. O. 24.

großen Franziskanertheologen über Dionysius Carthusianus zu der französischen Oratorianerschule und weiter bis zur Gegenwart. Es sei daran erinnert, daß es geradezu die Lebensaufgabe des Freiburger Dogmatikers Engelb. Krebs war, den Lebenswert des Dogmas herauszustellen, wie er es in seiner Antrittsrede: Die Wertprobleme und ihre Behandlung in der katholischen Dogmatik 1917, forderte und in seinem Werk: Dogma und Leben (I 1921, II 1925) durchführte. Einen neuen Einschnitt bedeuten die Veröffentlichungen von E. Mersch und J. A. Jungmann. E. Mersch zog aus seinem großen Werk Le corps mystique du Christ (2 Bde., Löwen 1933) die Folgerung, der mystische Christus, oder genauer: der Christus totus müsse das Zentralobjekt (= Subjekt = zentraler Bezugspunkt aller Aussagen) der Theologie sein [31]. Jungmann betonte in seinem bekannten Buch: Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung, 1936, mit Nachdruck, daß die wissenschaftliche Theologie und die Verkündigung je verschiedene Anliegen hätten. Zu ihrem eigenen Schaden habe sich die Verkündigung (besonders in Auswahl, Anordnung und Aufbau des Stoffes) zu sehr an die systematische Theologie angelehnt. Jungmann möchte der Verkündigung ihr eigenes Zentrum geben, und das sei Christus [32]. Eine eigene Theologie der Verkündigung war damit noch nicht gefordert, lag aber nahe. F. Lackner hat dann die Konsequenz gezogen und zwischen „wissenschaftlicher Theologie" und „Theologie der Verkündigung" unterschieden [33] Gleich in beiden ist das Materialobjekt, die Lehre von Gott und den göttlichen Dingen auf Grund der göttlichen Offenbarung, verschieden das Subjekt: dort Deus sub ratione deitatis (= intimae vitae deitatis, was den Deus trinus also einbegreift), hier Christus (totus); verschieden auch das Formalobjekt: dort die demonstrabilitas (ex verbo Dei), hier die praedicabilitas, dort die Blickrichtung auf das Wahre, hier auf das Gute, den Heilswert. Man könnte die erste auch Essenztheologie, die zweite Existenztheologie nennen; Wissenschaft wären beide in analogem Sinne. Lackners Gedanken wurden dann noch nach mancher Seite hin verfeinert, ergänzt und gegen Einwände gesichert [34]; es fanden auch Kurse statt, die praktisch zeigen sollten, was Verkündigungstheologie ist und will [35]. Andrerseits wurden gewichtige Bedenken gegen eine solche Trennung und Aufteilung der Theologie geltend gemacht [36]

Die beiden skizzierten Auffassungen standen im Vordergrund der Diskussion. Es wäre aber falsch zu meinen, daß die streng thomistische Auffassung von Wesen und Aufgaben der Theologie heute keine Anhänger mehr besitze [37]. In

---

[31] Le Christ mystique, centre de la théologie comme science: Nouv. Revue Théol. 61 (1934) 449—475; L'Objet de la théologie et le Christus totus: Recherches de Science Rel. 26 (1936) 129—157.

[32] a. a. O. 20—27, 53—66; ferner: Christus als Mittelpunkt der religiösen Erziehung: Stimmen d. Zeit 68 (1938) 218—233 (auch als Sonderdruck: Freiburg 1939).

[33] Das Zentralobjekt der Theologie: Zeitschr. f. k. Th. 62 (1938) 1—36.

[34] Genannt sei J. B. Lotz, Wissenschaft und Verkündigung; ebda 62 (1938) 465—501.

[35] H. Rahner, Eine Theologie der Verkündigung 1938 ² 1939; F. Dander, Christus alles und in allem. Gedanken zum Aufbau einer Seelsorgedogmatik 1939.

[36] Genannt seien M. Schmaus, Brauchen wir eine Verkündigungstheologie? : Die Seelsorge 16 (1938) 1—16; Kath. Dogmatik II, 1938, Vorwort; Ein Wort zur Verkündigungstheologie: Theol. u. Glaube 33 (1941) 312—322; H. Weisweiler, Theologie der Verkündigung: Schol. 13 (1938) 481—489; Die Grundfragen d. Verkündigungstheologie; ebda 15 (1940) 228—232; Th. Soiron, Die Theologie des göttl. Wortes. Zur Frage der sog. Verkündigungstheologie: Wiss. Weisheit 6 (1939) 223—244.

[37] Die historische Frage, ob Thomas diese Auffassung streng vertreten habe, wird hier nicht weiter verfolgt. Jedenfalls betont A. Stolz, Positive und spekulative Theologie: Div. Thomas 12 (1934) 327—343, mit Nachdruck, daß Thomas nicht auf die Beschäftigung mit den Offenbarungsquellen verzichtet habe, und J. Fr. Bonnefoy, La nature de la Théologie selon Saint Thomas d'Aquin, Paris-Brüssel 1939, meint, Thomas stehe noch ganz in der Linie der Vorzeit; erst Bonaventura habe die neue Auffassung konsequent durchgeführt (57—59, 84 f.). Auch L. Charlier, Essai sur le problème théologique, Thuillies 1938, urteilt, Thomas habe die Theologie nur in weiterem Sinn Wissenschaft genannt und darum auch theologische Folgerungen nur in weiterem Sinn gelten lassen.

Deutschland sind vor allem Brinktrine, Wyser und Koster zu nennen [38]. Nach Brinktrine, der sich hier ganz an Garrigou-Lagrange anschließt, hat die Theologie die dreifache Aufgabe, die Glaubensprinzipien zu erklären, zu verteidigen und zu entfalten. Die Erklärung besteht in der Feststellung, was die Kirche als göttliche Offenbarung zum Glauben vorlegt, und wird gekrönt durch das Bestreben, so weit wie möglich in diese Glaubenslehren Einsicht zu gewinnen. Die Verteidigung umfaßt die allgemeine Selbstbesinnung der Theologie auf ihre logischen Grundlagen wie auch den Nachweis, daß die von der Kirche formulierten Lehren in Schrift und Überlieferung enthalten sind. Die positive Theologie gehört also zur Apologetik; biblische und historische Theologie stehen ganz im Dienst dieser Aufgabe. Die Entfaltung geschieht durch theologische Konklusionen; die Offenbarung wird also ins Auge gefaßt, insofern sie „Ursache" (causa) für daraus ableitbare Folgesätze ist (revelatio virtualis). Nach Wyser sieht die scholastische Theologie, in Aneignung und analoger Verwendung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes, ihren Wissenschaftscharakter vorzüglich in der analytisch-deduktiven Methode gegeben. „Getreu dieser Auffassung erblickt darum auch die traditionelle Theologie seit der Hochscholastik ihre erste und wichtigste Aufgabe in der Entfaltung der ganzen Virtualität der christlichen Glaubenslehre durch Verwendung der deduktiven Erkenntnisweise . . . Damit wird keineswegs die mehr synthetisch-induktive Arbeit der positiven Theologie auf die Seite geschoben. Ebenso erschöpft sich die sogenannte spekulative Theologie nicht in der theologischen Demonstration, sondern kennt neben ihr noch andere Aufgaben, wie die Verteidigung der Glaubenswahrheiten und vor allem ihr tieferes . . . Verständnis. Aber dies alles ist wesentlich hingeordnet als notwendige Voraussetzung auf die eigentlich theologisch-wissenschaftliche Arbeit, die in der conclusio theologica ihre konkrete Verwirklichung findet [39]." In der theologischen Wissenschaft des hl. Thomas „ist der Glaubensartikel nicht mehr in erster Linie Gegenstand einer wissenschaftlichen Erörterung und Erklärung, sondern Ausgangspunkt, vorausgesetztes Prinzip der wissenschaftlichen Forschung im aristotelischen Sinne, der demonstratio" [40]. Ebenso ist nach Koster Wissenschaft stets strenge Wesenswissenschaft. „Erst mit der Wesensbestimmung beginnt bekanntlich immer die eigentliche wissenschaftliche Arbeit [41]." Damit ist alle biblisch-patristische und historische (und erst recht alle praktische) Theologie zum „vortheologischen Stadium" gestempelt, wie denn Koster in seiner Schrift gerade zeigen will, daß alle bisherigen theologischen Arbeiten zur Lehre von der Kirche, weil zu keiner Definition der Kirche gelangend, noch vortheologisch seien: Ekklesiologie ist noch im Werden. Das ist wohl die schärfste Zuspitzung, die die streng thomistische These erfahren hat; sie zeigt, daß die Meinungen wirklich weit auseinandergehen.

Auch hier sei ein kurzes Wort der Würdigung angefügt [42]. Als Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen auf Grund der göttlichen Offenbarung ist die Theologie sicher eine positive Wissenschaft: die göttliche Offenbarung ist in Schrift und Überlieferung vorgegeben und wird durch das Lehramt der Kirche zum Glauben vorgelegt. Darum ist sie — ferner — kirchliche Wissenschaft: Aus der Hand der Kirche empfängt der kath. Christ das Wort Gottes, um es sich gläubig anzueignen, empfängt es der Theologe, um seine Tiefen zu erforschen. Die göttliche Offenbarung ist der Sachgrund, das kirchliche Lehrzeugnis Erkenntnisgrund für die Theologie. Darum ist es ihre erste und unabdingbare Pflicht, das kirchliche Lehrzeugnis zu vernehmen. Aus dem Gesagten folgt, daß

[38] J. Brinktrine, Offenbarung und Kirche I 1938; zur Einteilung der Theologie und zur Gruppierung der einzelnen theologischen Disziplinen: Theol. u. Glaube 26 (1934) 569—575; Welches ist die Aufgabe und Stellung der Apologetik innerhalb der Theologie?: ebda 29 (1937) 314—316. P. Wyser, Theologie als Wissenschaft 1938. M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden 1940. Vgl. auch Deutsche Thomasausgabe I 429—444.

[39] a. a. O. 87. [40] a. a. O. 88. [41] a. a. O. 100.

[42] Zur näheren Begründung vgl. vor allem K. Eschweiler, Die zwei Wege usw. 193—203; J. Bilz, Einführung in die Theologie 1935; ders. „Theologie": Lex. Theol. u. Kirche X, 66—77.

die Theologie *Glaubens*wissenschaft ist, und zwar zunächst in objektivem Sinn: das Glaubensgut (fides quae creditur) ist Gegenstand der Theologie (in gleich noch näher zu bestimmendem Sinne). Sie ist es aber auch in subjektivem Sinn: sie setzt im Theologen die auf Grund der Glaubensgnade geleistete Zustimmung des Verstandes zum Glaubensinhalt voraus. „Eine ungläubige Theologie bietet tatsächlich nur einen krassen Fall der Kategorie vom hölzernen Eisen [43].“ Als Glaubens*wissenschaft* ist sie aber nicht mit dem Glauben einfachhin identisch; darum ist ihr Gegenstand nicht schlechthin der Glaubensinhalt und ihr Erkenntnisorgan nicht einfach der Glaube (oder ein übernatürliches donum, etwa die Gabe des Verstandes oder der Weisheit); man muß vielmehr unterscheiden: Was den *Gegenstand* anlangt, so ist *Materialobjekt* des Glaubens und der Glaubenswissenschaft die gesamte göttliche Offenbarung (und deshalb die darin enthaltenen Wahrheiten über Gott und seine Beziehungen zum Seienden). Das *Formalobjekt* aber, d. h. der Gesichtspunkt, unter dem das Materialobjekt erfaßt wird, ist beim Glauben die Autorität des sich offenbarenden Gottes, bei der Glaubenswissenschaft das, was am Wort Gottes vernünftig erfaßbar ist. Der Glaube stimmt dem Worte Gottes in seiner Ganzheit und gerade auch, insofern es Geheimnis ist, mit unfehlbarer Gewißheit zu, weil Gott, der nicht irren und nicht lügen kann, seine Wahrheit garantiert. Die Glaubenswissenschaft — eben als Wissenschaft — stimmt den Ergebnissen ihres (auf dem Glauben aufruhenden) Forschens und Beweisens zu auf Grund eben dieser ihrer theologischen Beweisführung und darum mit dem Grad von Sicherheit, den diese jeweils gewährt. Der Gegenstand der Theologie ist also das Vernünftig-Erkennbare am Geoffenbarten und Übernatürlich-Geglaubten, das „*scibile in credito*“. Und was das *Erkenntnisorgan* der Glaubenswissenschaft betrifft, so ist es weder die reine ratio (wie in Philosophie oder Religionswissenschaft) noch ein schlechthin übernatürliches Prinzip (etwa das donum scientiae oder intellectus, dessen Einwirkung und Nutzen natürlich nicht geleugnet werden soll), sondern nach dem Vatikanum die „ratio fide illustrata“, d. h. die Vernunft, die die Glaubenszustimmung zum Wort Gottes voraussetzt und darin unbedingt sichere Prinzipien und Normen ihres Forschens besitzt [44].

Wenn nun das „scibile in credito“ der Gegenstand der Theologie ist, dann gehört m. E. *alles* zum Gegenstand der Theologie, was immer am Offenbarungsgut vernünftig-wißbar ist, nicht nur das Biblisch-Historische, aber es auch, nicht bloß das Systematische oder gar nur die theologischen Konklusionen, aber all dies ebenfalls, und nicht nur das seelsorgerlich Wertvolle und Brauchbare, aber dieses auch. „Das credibile (scibile in credito) bietet sich demnach der theologischen Betrachtung gleichsam in drei Dimensionen dar: in der frontalen Dimension des Wesen-Seins bzw. des theoretischen Sinnreiches, in der vertikalen Tiefendimension des zeitlichen Werdens bzw. der geschichtlichen Wirklichkeit und in der horizontalen Ebene des gegenwärtigen Daseins und des lebendigen Wirkens [45].“ Keine Seite darf vernachlässigt werden; „wenn Gott spricht, dann lohnt es sich, jede Mühe auf sich zu nehmen, um zu hören und zu verstehen, was da gesagt wird [46].“

---

[43] *Eschweiler* a. a. O. 200.

[44] Da die Beziehung auf Gott die erste, letzte und tiefste ist und tatsächlich alle theologischen Disziplinen ihren Gegenstand nur unter dem Gesichtspunkt behandeln, daß er eine Beziehung auf Gott besitzt, so scheint mir die alte Auffassung, daß Gott sub ratione deitatis *Zentralobjekt* (Subjekt) der Theologie sei, die richtigste zu sein; schon das Wort *Theo*logie legt das nahe. Natürlich meint die ratio deitatis die intima vita Dei trini mit. Und zweitens ist diese intima vita Dei uns nur zugänglich durch Jesus Christus. „Niemand kennt den Vater außer der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will“ (Mt 11, 27; Jo 1, 18, 14. 6). Auch der Theologe geht „per Dominum nostrum Jesum Christum“ zu Gott, das bindet ihn zuinnerst an Christus und seine Offenbarung und unterscheidet seine „Lehre von Gott“ grundlegend von jeder rein philosophischen.

[45] *Eschweiler* a. a. O. 237. Ebenso urteilt *Bilz*, Einführung 12, 14.

[46] *Schmaus*, Ein Wort zur Verkündigungstheologie: Theol. u. Glaube 33 (1941) 318.

Auch das Biblisch-Historische gehört zum eigentlichen Gegenstand der Theologie; das ist gegen die streng thomistische Auffassung zu betonen. Die Einengung des scibile in credito auf das Systematische, näherhin auf die theologischen Konklusionen, ist unhaltbar. Einmal, weil das einen Wissenschaftsbegriff voraussetzt, der durch die tatsächliche Entwicklung der Wissenschaften als zu eng erwiesen worden ist [47]. Auch im Rahmen der Theologie haben die biblischen und historischen Disziplinen in der Neuzeit eine solche Ausweitung und Vertiefung erfahren, daß es einfach nicht angeht, sie nur als „vortheologisches Stadium" oder als „Hilfswissenschaft" zu bezeichnen; sie erschöpfen sich nicht in der sog. positiven Aufgabe der systematischen Theologie [48]. Entscheidend aber ist die Tatsache, daß die Offenbarung selber ein geschichtliches Ereignis ist. Und darum ist die Offenbarungswissenschaft grundsätzlich an die Geschichte gebunden und verwiesen; die Theologie ist ihrem Wesen nach nicht einfach eine „übernatürliche Metaphysik", wie Gardeil wollte [49]. Die gesamte Heilsveranstaltung Gottes, vom Sündenfall angefangen bis zur Wiederkunft des Herrn, ist ein Komplex geschichtlicher, von der Metaphysik her gesehen „zufälliger" Tatbestände; gerade durch diesen geschichtlichen Charakter unterscheidet sich das Christentum wesentlich von jedem Mythus und jeglichem Gnostizismus. Das kann keine Theologie aus dem Auge verlieren; sie würde sich sonst selbst aufheben. Schmaus meint mit Recht: „Als im 17. Jahrhundert der Theologie das ihr zukommende historische Moment mit einer bis dahin nicht vorhandenen Deutlichkeit zum Bewußtsein kam, sind nicht nur neue theologische Fächer entstanden, sondern das Wesen der Theologie wurde klarer und deutlicher erfaßt. Auch die Dogmatik, die unter allen theologischen Disziplinen von der philosophischen Spekulation am meisten Nutzen zieht, kann des historischen Elements nicht entbehren, wenn sie nicht ihren Charakter als theologische Disziplin gefährden oder verlieren will. Wer das nicht sieht, hat einfach keinen Blick für das Wesen des Christentums, mag er auf seine Metaphysik noch so stolz sein [50]." Wie seine Schriftkommentare dartun, hat sich der hl. Thomas eindringlich um die Heilige Schrift bemüht. Und nach M. Grabmann war es in der hochscholastischen Zeit die hauptsächlichste Aufgabe des Magisters der Theologie, die Theologie in der Form von Kommentaren zur Heiligen Schrift vorzutragen [51]. Das sollte man nicht vergessen.

Dann aber gehört auch die geistige Durchdringung und systematische Erfassung der Offenbarung zur Theologie; das ist gegen einen theologischen Positivismus und Historismus festzuhalten. Wenn das scibile in credito in seiner gesamten Weite und Tiefe Gegenstand der Theologie ist und das philosophisch-systematische Denken eine wesentliche Leistung des menschlichen Geistes darstellt, so ist dieser Punkt klar. Und zwar gehört die geistige Durchdringung und systematische Erfassung nach jeder Seite hin zur Aufgabe der Theologie: nicht nur das einfache Sichversenken in Gottes Wort, die heilige Schau, das reduktive Tieferdenken, sondern auch die Fassung in klare Begriffe und die Anwendung der Schlußfolgerung. Die Alleinherrschaft der Konklusionsmethode in der Theologie bekämpfen, kann nicht heißen, sie überhaupt ablehnen. Wenn Gott spricht, lohnt sich eben jede Mühe, um zu verstehen, was da gesagt ist. Die Theologie hat also, vom Glauben erleuchtet, eifrig, ehrfürchtig, nüchtern forschend, die Faßbarkeit der Offenbarung in Begriffen und die Grenzen solcher Faßbarkeit festzustellen — es gibt keine Wissenschaft, die nicht nach klaren Be-

---

[47] Vgl. meine Schrift: Die logische Struktur des Typusbegriffes 1930, 22—32.

[48] Vgl. Bilz a. a. O. 60, der hier mit Recht darauf hinweist, daß die Konstitution „Deus scientiarum Dominus" bzw. die Ordinationes dazu (Art. 27) neben Dogmatik, Moral und Fundamentaltheologie auch Exegese, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Patrologie und Archäologie zu den disciplinae principales zählen. — Siehe auch H. Straubinger, Die Apologetik als theologische Disziplin: Tüb. Th. Q. 121 (1940) 15 f.

[49] „Le concept le plus profond qu'il soit donné de nous faire de la Théologie: celui d'une Métaphysique surnaturelle." La crédibilité et l'apologétique, [3]1928, 260.

[50] Ein Wort usw. 320; vgl. überhaupt 318—321.

[51] Geschichte der kath. Theologie 1933, 54 f.

griffen und Definitionen strebte. Sie hat, soweit es nur geht, Einsicht in die einzelnen Offenbarungslehren zu vermitteln oder, wo dies wie bei den strengen Geheimnissen unmöglich ist, ein tieferes Verständnis anzubahnen, sei es aus der Analogie mit der natürlich erkennbaren Wirklichkeit, sei es durch einen Vergleich der Glaubensgeheimnisse unter sich und mit dem letzten Ziel des Menschen. Wie dieser Vergleich mit den natürlichen Gegebenheiten die Verwendung aller logischen Mittel voraussetzt, so wird er auch mit Hilfe natürlich erkannter (analoger) Mittelbegriffe zu theologischen Schlußfolgerungen (im engeren Sinn) führen können und führen. Auch dieses „produktive" Verfahren ist zuletzt doch „insofern ‚reduzierend', als die neugewonnenen Wahrheiten doch irgendwie in den vorgegebenen Wahrheiten wenigstens implicite enthalten sind und durch die theologische Ratio nur in das helle Licht unserer gläubigen Erkenntnis gerückt werden [52]." Die Theologie wird ferner die Ergebnisse ihres Forschens zu einem System zu ordnen suchen, sie wird nicht zuletzt die Offenbarungswahrheiten gegen Mißdeutungen sichern und gegen Angriffe schützen. Wie sehr haben gerade die Kirchenväter sich darum gemüht, wie sehr haben sie um Begriffe wie etwa ὁμοούσιος oder ὑπόστασις gerungen! Bei all dieser Bemühung aber wird gerade echtes theologisches Erkennen um den Bruchstück-Charakter und die Grenzen aller theologischen Aussagen und Begriffe wissen; stets wird, was sich von Gott erfassen läßt, weniger sein als das, was unerforschlich an ihm bleibt. So gehört also, wie das Historische, so das Systematische, wie die positive, so die spekulative Betrachtungsweise zur Gesamterscheinung der Theologie.

Und schließlich gehört zur menschlichen Bemühung um die göttliche Offenbarung auch ihre Auswertung und Anwendung auf das Leben. Ens, verum et bonum convertuntur. Die erkannte Wahrheit ruft nach Verwirklichung. Wir sollen die Wahrheit erkennen und dann und daraufhin die Wahrheit tun. Das gilt schon im natürlich-philosophischen Bereich [53]. Erst recht gilt das für die göttliche Wahrheit, die ihrem Wesen nach Heilswahrheit ist. Die Offenbarung ist uns ja nicht einfach zur Bereicherung unserer Kenntnisse, sondern um unseres Heiles willen geschenkt worden; die gläubige Annahme des Wortes Gottes ist Anfang und Wurzel unseres Heiles. Der Heilscharakter ist der Offenbarung innerlich und wesentlich zu eigen, und darum kann keine theologische Arbeit (sei sie biblischer oder historischer, sei sie systematischer oder rechtlicher Art) ihn gänzlich ausschalten; sonst verfehlt sie ihr Objekt. Gewiß gibt es dabei Akzentverschiebungen, gibt es ein Mehr oder Minder, aber völlig kann sich keine theologische Bemühung von der Berücksichtigung des Heilscharakters der Offenbarung dispensieren, weil eben jede theologische Bemühung Bemühung um Gottes Wort ist, und dieses ist seinem innersten Sinn und Zweck nach Heilswahrheit [54].

Damit ist auch die Frage nach einer eigenen Verkündigungstheologie neben der wissenschaftlichen beantwortet. Die Antwort lautet: nein. Gewiß werden die einzelnen Disziplinen durch die je verschiedene Betrachtungsweise konstituiert. So mag man die Offenbarung einmal nach ihrem historischen Werden, dann nach ihrem systematischen Gehalt, dann nach ihren praktischen Konsequenzen betrachten und erhält so die verschiedenen historischen, systematischen und praktischen Fächer. Aber der Gegenstand (das Materialobjekt) all dieser Bemühungen und jeder einzelnen ist doch die Offenbarung, und diese ist wesentlich Heilswahrheit. Und darum geht vom Materialobjekt her der Heilscharakter in jede theologische Disziplin ein [55]. „Die Theologie ist darum im Sinne der Schrift nicht

---

[52] K. Adam, Von dem angeblichen Zirkel usw. 24. — Bezüglich der theol. Konklusionen i. e. S. hieße es besser statt „implicite" virtuell.

[53] Vgl. W. Rauch, Eine absolute Lebensordnung aus realistischer Metaphysik: Philosophia perennis, Festgabe Joseph Geyser 1930, 1111—1130.

[54] Das betont besonders Th. Soiron, Die Theologie usw.: Wiss. Weish. 6 (1939) 234—236; vgl. auch Bilz, Einführung 73—80; Schmaus, Ein Wort usw. 321 f.

[55] „Die Grundlage einer solchen Trennung setzt also voraus, daß es in der Theologie eine Wahrheitsuntersuchung gibt, die nur Dienst an der Wahrheit und nicht zugleich

Forschungs- und Verkündigungstheologie, sondern stets und grundsätzlich Heilstheologie, mag sie auch, wie gesagt, hier und da den stärkeren Ton auf die Forschung oder auf die Verkündigung legen [56]." Neben diesem entscheidenden Grund kann man noch mit Schmaus auf die praktischen Folgen solcher Trennung hinweisen: „Meine Befürchtung geht dahin, daß die Einführung einer eigenen Theologie der Verkündigung die sog. streng wissenschaftliche Theologie im Laufe der Zeit der allgemeinen Verachtung ausliefern und daß die Theologie der Verkündigung, die nicht streng wissenschaftlich zu sein bräuchte, in kurzer Zeit im irrationalen Strom des Lebens ertrinken würde. Die echte Theologie ist wissenschaftlich und ist Theologie der Verkündigung. Wenn wir sie nicht mehr haben, müssen wir sie eben wieder entdecken oder neu schaffen [57]." Daß das die Theologie vor eine ernste Gewissenserforschung und vor große Aufgaben stellt, sei nur angedeutet; die Ablehnung der Seelsorgetheologie als Theologie eigenen Rechts bedeutet nicht Ablehnung ihres Anliegens selber.

Damit schließen wir diesen Überblick ab. Das Gesagte zusammenfassend, kommen wir auf das Wort der Kirche zurück: Recta ratio fidei fundamenta demonstrat, die gesunde Vernunft vermag die Glaubensgrundlagen (im weiteren und engeren Sinne) darzutun; recta ratio, fidei lumine illustrata, rerum divinarum scientiam excolit, sie vermag auch, vom Glauben erleuchtet, eifrig, fromm, nüchtern forschend, eine Wissenschaft vom Göttlichen aufzubauen, und diese wird fruchtbar sein fürs Leben.

Die Pfarrbücher

Von Dechant Anton Hammes, Adenau

Seit einer Reihe von Jahren sind die Kirchenbücher der Pfarrämter (Libri parochiales, Matriculae) wieder in ihrer großen Bedeutung erkannt worden, und mancher Pfarrer, der diesem Zweig seiner pfarrlichen Obliegenheiten vielleicht nicht die gebührende Beachtung geschenkt hat oder schenken konnte, sah sich gezwungen, die alten Pfarrbücher zur Hand zu nehmen. Viele und teilweise wohl schwere zeitraubende Arbeit mußte im Interesse der Familienforschung geleistet werden. Manchem aus uns mag inzwischen diese Arbeit eine liebe und im Dienste der Seelsorge nützliche Beschäftigung geworden sein. Sie gibt uns einen Einblick in die Geschichte der Vorfahren unserer Pfarrkinder, belehrt uns über Verwandtschaftsbeziehungen, Auswanderung und nicht zum mindesten wohl über Charakter und Familieneigenheiten mancher Menschen. Deshalb wird eine Zusammenstellung von Angaben über die Geschichte der Pfarrbücher und die bestehenden kirchlichen Verordnungen bezüglich derselben für ein zeitgemäßes Thema einer Pastoralkonferenz erachtet [1].

I. Als Pfarrbücher gelten das Tauf-, Trauungs- und Totenregister sowie der Liber de statu animarum (Familienbuch). Geschichtliche Daten gibt Kammer in seinem Artikel über die Pfarrbücher [2]. Danach sind nachweisbar Taufmatrikeln bis in das 14. Jahrh. in Frankreich und Italien, bis in das 15. Jahrh. im deutschen Gebiet (Baseler Taufbuch bis

---

auch Dienst am Menschen ist. Es scheint uns das, wie wir schon eingehend darlegten . . ., nicht möglich zu sein. Transzendental gesehen ist Gottes Wort als Offenbarungswort zugleich wahr und gut, also Heilstat und Heilswort. Daher kann keine Theologie, auch nicht die wissenschaftliche, solange sie Theologie und nicht Historie ist, den Dienst am Heil einer Nebendisziplin überlassen. Sie würde sich selber aufgeben." H. Weisweiler, Die Grundfrage der Verkündigungstheologie: Schol. 15 (1940) 232.

[56] Th. Soiron, Die Theologie usw. 236. — Fragt man von hier aus weiter, ob die Theologie nun eine theoretische oder praktische Wissenschaft sei, so wird die Antwort lauten müssen: sie ist beides. Näherhin ist m. E. zu sagen: Weil das Erkennen das logisch Frühere ist, das Tun sich dagegen nach der Wahrheit, das Sollen nach dem Sein richten muß, so ist die Theologie als menschliche Bemühung um Gottes Wort wesenskonstitutiv theoretisch, wesenskonsekutiv praktisch.

[57] Brauchen wir eine Verkündigungstheologie?: Seelsorge 16 (1938) 12.

[1] Vgl. Karl Kammer, Die Pfarrbücher: Pastor bonus 29 (1916/17) 459; ders., Die Pfarrbücher nach dem neuen Kirchenrecht: Pastor bonus 30 (1917/18) 324; ders., Die Pfarrbücher und die neue Zeit: Pastor bonus 48 (1937/38) 221. — Ergänzungen und Anregungen zu dem Artikel verdanke ich dem Diözesanarchivar Dr. Alois Thomas.

[2] Pastor bonus 29 (1916/17) 459; vgl. auch Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche VI, 1024 (Lit.). — Schon Tertullian spricht von Heiratsregistern (tabulae nuptia-

1497, jetzt im Brit. Museum). Die Synode von Tournai (1481) schrieb Taufbücher vor, die von Alkala (1497) Tauf- und Traubücher, die von Augsburg (1548) Tauf-, Sterbe- und Traubücher sowie Osterkommunikantenverzeichnis.

Einen kurzen geschichtlichen Überblick über die Kirchenbücher in der Diözese Trier gab bereits 1854 Generalvikar Matthias Martini [3]. Über das Familienbuch berichtet Alois Thomas [4].

Für die Gesamtkirche wurde in der Sessio XXIV. des Trienter Konzils am 11. 11. 1563 im Decretum de reformatione Matrimonii I. Cap. verordnet: „Habeat parochus librum, in quo conjugum et testium nomina, diemque et locum contracti matrimonii describat, quem diligenter apud se custodiat."

Im 2. Kapitel, das von dem Ehehindernis handelt, das durch die cognatio spiritualis entsteht, wurde bestimmt, daß, um diese möglichst zu begrenzen, der Pfarrer nur einen Taufpaten (Mann oder Frau) oder höchstens einen Mann und eine Frau als Taufpaten zulasse „et in libro eorum nomina describat". Für das alte Erzbistum Trier schreibt die Visitationsordnung für die Landdekane von Jakob v. Eltz im Jahre 1569 vor: „Curet (Decanus), ut parochi habeant librum chartaceum pro baptizatorum et conjugatorum nominibus, ut praescribit concilium Tridentinum [5]."

Die alten Pfarrbücher wurden nicht in vorgeschriebene Formblätter eingetragen, sondern die Pfarrer legten sich selbst ein Buch an, in dem sie in eigener Form die Eintragungen machten. So hatten sie auch Gelegenheit, verschiedene Bemerkungen und Notizen einzuflechten, die für die geschichtliche Forschung bemerkenswert sind. Im Kirchenbuch von Daun sind z. B. Notizen enthalten über Einquartierungen von Kriegsvolk, „o superi", „o tempora, o mores", über die Eroberung von Bonn, große Sterblichkeit durch Seuchen, Hochwasser, Flucht einer Wöchnerin vom Honerather Hof vor der Soldateska in das Pfarrhaus. Am 21. 9. 1689 kann man im Taufbuch die Bemerkung lesen: „Die Franzosen haben gestern die Nürburg eingenommen und in Brand gesteckt."

Nach dem von der Bischöflichen Behörde zur Anschaffung für die Pfarrarchive empfohlenen „Verzeichnis der Kirchenbücher der Rheinprovinz" von Löcherbach (Köln 1934), in dem auch angegeben ist, wo die Bücher sich befinden, wurde im Trierer Erzbistum früher mit der Anlegung der Kirchenbücher begonnen als im Kölner Sprengel, wozu damals der Kreis Ahrweiler gehörte. Das älteste dort verzeichnete Pfarrbuch ist das Taufbuch von Gransdorf, das bereits 1564 begonnen wurde. Wenn man die ältesten Kirchenbücher nach Löcherbach miteinander vergleicht, sieht man, wie die Vorschriften des Konzils nur nach und nach durchgeführt wurden oder werden konnten. Als Beispiele seien genannt [6]: Aachen St. Adalbert H 1588; St. Jacob H 1628; St. Foillan für die ganze Stadt T 1603; Adenau T 1628, S 1629; Ahrweiler T 1600; Andernach T 1606; Bernkastel T 1603; Biewer T 1610; Bleialf T 1630; Bonn St. Remigius T 1614; Boppard T 1572; Braunfels T 1600; Briedel T 1594; Bruttig T 1593; Klotten T 1613; Ediger T 1614; Ehrang T 1571; Euren T 1600; Gransdorf (wie oben erwähnt) T 1564; Heddesheim T 1591; Koblenz-Liebfrauen T 1601; Köln-St.Columba T 1597; Morbach T 1583; Oberwesel T 1597; Rhens T 1578; Trier-St. Gangolf T 1569; -St. Laurentius T 1574; -St. Paulus T 1583; -St. Matthias T 1585; Welschbillig T 1587. Die alten, nicht durch die Reformation berührten Pfarreien haben die ältesten Bücher, dann folgen die von Ludwig XIV. wiederhergestellten und die von Napoleon wieder errichteten und zuletzt die neueren Pfarreien. Die genaueren Anweisungen betreffend die Führung der T 1574 -St. Paulus T 1583; -St. Matthias T 1585; Welschbillig T 1587. Die alten, nicht durch die Reformation berührten Pfarreien haben die ältesten Bücher, dann folgen die von Ludwig XIV. wiederhergestellten und die von Napoleon wieder errichteten und zuletzt die neueren Pfarreien. Die genaueren Anweisungen betreffend die Führung der Pfarrbücher gab die Constitutio Apostolica Pauls V. vom 17. 6. 1614 im Rituale Romanum und neuestens CJC von 1918. Diese Pfarrbücher ermöglichen erst die heutige Familien- und Sippenforschung, und ohne sie wäre letztere unmöglich. Es ist dem Laien meist wohl nicht genügend bekannt und von ihm wohl kaum genügend anerkannt, welch wertvollen Beitrag die katholischen Pfarrämter geleistet haben und noch dauernd leisten.

---

les): „Oder wollten wir etwa die Heiratsurkunde mit vor den Richterstuhl des Herrn nehmen . . ." (Tertullian, Die Bücher an seine Frau, Buch 1, c. 3 — Bibliothek der Kirchenväter, Tertullians ausgewählte Schriften I (Kempten und München 1912) 77; an anderer Stelle heißt es: „Hae sunt tabulae priores naturalium sponsalium et nuptiarum . ." (Tertullian, Lib. de virgin. veland. c. 12 — Migne P L 2, 906).

[3] KAA 1854 Nr. 43 S. 55 und 59; vgl. auch A. Thomas, Pfarrarchiv und Pfarregistratur-Veröffentlichungen des Diözesanarchivs 1 (1940) 8 u. 47.

[4] A. Thomas, Pfarrarchiv und Pfarregistratur S. 52.

[5] J. J. Blattau, Statuta synodalia II Nr. 34 S. 250; Marx, Geschichte der Pfarreien I 563, Quellentext IX 7. [6] T = Taufregister, H = Heiratsregister, S = Sterberegister.

Zur größeren Sicherung der für staatliche Zwecke wichtigen Bücher hat der Staat über ihre Einrichtung und Führung ebenfalls Vorschriften erlassen. So ordnete eine lothringische Verordnung von 1764 an, daß die Taufbücher doppelt zu führen seien und ein Doppelt jährlich an das Amtsarchiv abgeliefert werde, das andere im Pfarrhaus aufbewahrt werden solle. Die kurpfälzische Verordnung für die bergischen Lande vom 18. 11. 1769 schreibt vor, daß für jede in dem Amt bestehende Pfarr- und Filialkirche drei gleiche Bücher anzuschaffen seien, die den Pfarrern jährlich im Januar zuzustellen seien. Innerhalb von vier Wochen sollten diese die Begebenheiten des verflossenen Jahres aus ihrem Originalbuch eintragen. Bei der Ablieferung dieser Abschriften sollten die Pfarrer ihre Originale mitbringen, die dann mit dem Gerichtsschreiber kollationiert werden sollten. Pastor und Gerichtsschreiber sollten hernach die zur Amtsregistratur gehörenden Bücher als gleichförmig mit den Kirchenbüchern bezeugen. Nur aus den Originalen sollten die Pfarrer die geforderten Auszüge und Zeugnisse ausstellen, die Gerichtsschreiber aus den Abschriftbänden nur dann, wenn das Kirchenbuch verloren ging, was dann dem Auszug als Vermerk beizusetzen war. Der Erzbischof und Kurfürst von Köln, zu dessen Gebiet damals auch das Dekanat Adenau gehörte, ordnete am 7. 2. 1779 an, daß die Kirchenbücher doppelt geführt werden sollten, das eine im Pfarrhaus für die Zivilstandsregister, das andere in der Sakristei für die Pfarrei. Wo dies geschah, haben die Pfarrämter des linken Rheinufers auch heute noch Pfarrbücher aus der Zeit vor 1798. Die Verordnung, die Pfarrbücher doppelt zu führen, wurde für das Erzbistum Trier am 11. 12. 1786 durch den Kurfürsten verfügt, wurde aber nie durchgeführt[7]. In der Erzdiözese Mainz wurde eine ähnliche Anordnung durchgeführt; darum sind im Mainzer Archiv diese Duplikate vorhanden. Im Bistum Metz wurde 1806 wieder bestimmt, daß die Pfarrbücher doppelt geführt werden sollten. Dort sind seit 1806 alle Duplikate der Pfarrbücher[8], so wie es Can. 470 CJC § 3 vorschreibt, bis jetzt im Archiv vorhanden.

Am 1. 5. 1798 erging von dem französischen Gouvernements-Kommissar Rudler die Anordnung, daß die Pfarrbücher, die, wie gesagt, teilweise zugleich standesamtlichen Charakter hatten, innerhalb von acht Tagen auf dem Bürgermeisteramt abzuliefern seien. Durch diese Anordnnung wurde das Gesetz vom 20. 9. 1792 auch auf die vier neuen Departements, ehemals deutschen Gebiete links des Rheines, ausgedehnt[9].

Die älteren Kirchenbücher blieben jedoch vielfach in den Pfarrhäusern. Es wurden meistens nur die laufenden Kirchenbücher abgegeben. In diese trugen die Standesbeamten einen Vermerk über den Abschluß und die Übergabe ein. Manche Pfarrer setzten sich jedoch noch vorher hin und machten sich Abschriften, so daß man heute noch viele derartige Abschriften in den Pfarrhäusern finden kann, was sehr zu begrüßen ist, da auf den Standesämtern eine größere Anzahl verlorengegangen ist. Und es ist darum keineswegs immer anzunehmen, daß ein älteres Kirchenbuch aus der Zeit vor 1798 vom Standesamt zum Pfarramt zurückgebracht wurde, wenn es dort fehlt, hier aber vorhanden ist. Es wird sich in den meisten Fällen um Abschriften handeln. Sehr selten wurde nämlich vom Standesamt später ein Kirchenbuch wieder dem Pfarramt zurückgegeben.

Die 1798 zum Standesamt verbrachten Kirchenbücher verblieben dort bis gegen Anfang des 20. Jahrh. Als 1907 damit begonnen wurde, eine Zusammenstellung der älteren Kirchenbücher vorzubereiten[10], wurden auch die Standesämter gebeten, ihre älteren Kirchenbücher dem Staatsarchiv zu übergeben. Als 1909 das Bischöfliche Generalvikariat

---

[7] J. J. Scotti, Sammlung der Gesetze und Verordnungen, welche in dem vormaligen Churfürstenthum Trier . . . ergangen sind (Düsseldorf 1832) S. 1458 Nr. 834.

[8] Eine Aufzählung der Doppelstücke im Archiv zu Metz, für die jetzt wieder trierische Pfarreien in Frage kommen, vgl. KAA 1936 Nr. 211 S. 174.

[9] In dem Gesetz heißt es in Art. II: „Um die Verfügungen des Titels 6 des Gesetzes vom 20. September 1792 in Vollzug zu setzen, soll in den Gemeinden von weniger als fünftausend Einwohnern der Munizipal-Agent oder sein Adjunkt, und in den übrigen Gemeinden der Munizipal-Beamte, welcher ernannt ist, um die Verrichtung als Beamter des Zivilstandes zu versehen, innerhalb der acht auf die gesagte Bekanntmachung folgenden Tage, alle Register, sie seyen alte oder neue, auch die laufenden, welche Geburts-, Heirats- oder Sterbeakte enthalten, und sich in den Pfarreien, Priesterhäusern oder anderen Verwahrungsorten von allen Reliquien befinden, an den Ort der Sitzungen jeder Munizipalverwaltung bringen lassen, und sie daselbst niederlegen." Vgl. Sammlung von Verordnungen, welche der Regierungs-Kommissär für die Länder zwischen Maas und Rhein, und Rhein und Mosel bekanntgemacht hat, den Zivilstand der Bürger betreffend (Mainz, gedruckt bei Andreas Crass, Departements-Buchdrucker, Floreal 6. Jahres S. 9; vgl. auch Friedrich Schwan, Die französischen Personenstandsurkunden im linksrheinischen Deutschland, München-Berlin 1942.

[10] H. Reimer, Kirchenbücher aus den Regierungsbezirken Coblenz und Trier (Leipzig 1912); vgl. dazu KAA 1907 Nr. 19 S. 27; KAA 1908 Nr. 6 S. 12.

die Erlaubnis erteilte, Pfarrarchivalien als Depositum zu hinterlegen, nahm es die Kirchenbücher ausdrücklich von dieser Bewilligung aus, „da sie z. B. für die Ermittlung von Verwandtschaften auch in älteren Jahrgängen manchmal sogleich eingesehen werden müssen“ [11].

Die beim Staatsarchiv Koblenz gesammelten Kirchenbücher wurden zunächst in einer eigenen Abteilung dort betreut und ausgewertet, bis diese Abteilung 1942 zu einer eigenen Nebenstelle des Landessippenamtes der Rheinprovinz ausgebaut wurde. Im Dezember 1942 erhielten alle Standesämter die Anweisung, alle noch übrigen bei ihnen vorhandenen Kirchenbücher dorthin abzugeben.

Im übrigen Preußen und auch anderswo gab es auch weiterhin neben den Pfarrbüchern keine eigenen Zivilstandsregister. Diese wurden erst am 1. Januar 1876 (in Baden am 1. 1. 1870, in Preußen ab 1. 10. 1874) eingeführt.

Als das linke Rheinufer zu Preußen kam, führte die preußische Verwaltung die von den Franzosen 1798 eingeführten Standesämter weiter. Die von der französischen Verwaltung zuerst französisch und deutsch, dann nur französisch geführten Standesamtsregister waren genau und mit ausführlichen Angaben über Eltern, Geburtsdatum usw. (bei Geburten). Auch die preußische Verwaltung führte sie genau. Sie legte besonderen Wert auf die Schreibweise der Eigennamen, die vorher oft wechselten, z. B. Friederichs, Friederich, Friedrich.

Die Pfarrbücher wurden nicht so genau und ausführlich geschrieben wie in den jetzigen, von der Bischöflichen Behörde herausgegebenen Vordrucken. Wäre dies geschehen, so ergäben besonders die Ehebücher mit den Angaben des Geburtsdatums und für die Auszüge zum Nachweis der deutschblütigen Abstammung manche wertvollen Hinweise, und manchem Suchenden könnten wir besser helfen. In den Taufbüchern ist vielfach nur der Name des Vaters, nicht der Mutter angegeben, manchmal sogar nur sein Vorname, oft auch nur, woher er stammte, z. B. Peter aus Niederehe, und wo er wohnte, z. B. In der Bach, In der Pukalsgassen, In den Hoven, In der Lochert. Oft wird im Taufbuch beim Kind kein Vorname angegeben. In diesen Fällen wird vorausgesetzt, daß jeder weiß, daß es der gleiche Vorname ist, wie ihn der Pate bezw. die Patin führt. 1700 wurde in Adenau ein Exjesuit Pfarrer; von da ab sind die Angaben genauer.

Nach 1798 wurden die Kirchenbücher zunächst nur in seltenen Fällen geführt und dann nur summarisch und listenmäßig. Den Pfarrern wurden nämlich vielfach weitere Eintragungen untersagt, damit nicht der Anschein erweckt würde, als führten sie die Zivilstandsregister weiter. Bisweilen scheinen sich allerdings die Pfarrer aus den Zivilstandregistern später Auszüge verschafft zu haben. So findet sich am Ende von neun Blättern in Klotten mit Taufeintragungen von 1798 bis 1801 folgende Bemerkung: „Le présent registre contenant neuf feuillets a été coté et paraphé par nous maire de Pommern, fait le 28 octobre 1802. Frid. Tippel. Alle Akte sind mit einem Kreuzchen angehakt (wohl geschehen beim Vergleichen), und den 9 Zahlen der Seiten sind die gleichen Schnörkel beigesetzt wie dem Namen des Standesbeamten Tippel. Möglicherweise hatte der Pfarrer sich schon selbst gelegentlich nach der Taufe Notizen gemacht, die er 1802 beim Standesbeamten verglich.

Erst 1803 wurden mit der Neuordnung der Diözesen die Kirchenbucheintragungen wieder regelmäßiger. Am 8. 10. 1807 wurde für das damalige Trierer Bistum die genaue Führung der Pfarrbücher wieder eingeschärft und Anweisungen für die Führung der Bücher gegeben [12]. Dasselbe verordnete 1816 der Bischof von Aachen [13], zu dem von 1802 bis 1824 ein beträchtlicher Teil des heutigen Bistums Trier gehörte.

II. Die die Pfarrbücher betreffenden kirchlichen Verordnungen sind besonders folgende:

Im Titulus I. des Rit. Rom. num. 18: „Quisquis Sacramenta administrare tenetur, habeat libros necessarios ad officium suum pertinentes, eosque praesertim, in quibus variarum parochialium functionum notae ad futuram rei memoriam describuntur, ut ad finem huius Ritualis habetur.“ Dort heißt es: „Habeat Parochus libros parochiales, idest librum baptizatorum, confirmatorum, matrimoniorum, defunctorum; etiam librum de statu animarum accurate conficere pro viribus curet; et omnes hos libros secundum usum ab Ecclesia probatum vel a proprio Ordinario praescriptum conscribat ac diligenter asservet.“ Weiter ist da verordnet, daß im Taufbuch die Firmung, die Trauung bezw. Subdiakonatsweihe oder die feierlichen Gelübde vermerkt werden. Auf Auszügen sind alle Bemerkungen, die im Taufbuch eingetragen sind, hinzuzufügen.

Die Eintragungen in die Pfarrbücher müssen sedulo et sine ulla mora geschehen (Can. 777). Manche Bistümer haben auch die oben erwähnte Vorschrift in Can. 470

[11] KAA 1909 Nr. 33 S. 50.
[12] Statuta synod. VII Nr. 63 S. 357.
[13] Helene Koss, Quellen zur Geschichte des alten Bistums Aachen = Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins, 1. Beiheft (Aachen 1932) Nr. 176 S. 60.

durchgeführt bezüglich des an das Bischöfliche Archiv abzuführenden Duplikates der Pfarrbücher.

Der CJC gibt in can. 470, 777—779, 1107, 576, 1011, 1103, 1988, 1813, 2383, 2406, 1046, 798, 795—797, 766, 794 und 1238 genaueste Anweisungen und bestimmt auch die Strafen für die Nichtbeachtung der kirchlichen Vorschriften. Die Pfarrbücher sind in lateinischer Sprache zu führen.

Die nach Inkrafttreten des CJC 1918 erlassenen Diözesanvorschriften über die Führung der Pfarrbücher, die diesen beigeheftet sind, geben ausführliche Anweisungen. In diesen Vordrucken ist keine wichtige Angabe für die einzelnen Akten übersehen. Ein Index nominum ist angeheftet.

Für die älteren Pfarrbücher, die dieses Namensverzeichnis leider nicht haben, hat die Bischöfliche Behörde die Anfertigung desselben empfohlen. Das Namensverzeichnis ist gerade für die heutige manchmal recht schwierige Arbeit der Anfertigung der Auszüge sehr nützlich. Ich habe zum Teil mit Hilfe anderer Geistlichen, zum größten Teil aber selbst, ein Namensverzeichnis sämtlicher Pfarrbücher, die noch im Pfarrarchiv Adenau sind (aus dem 17. Jahrh., von 1779 ab Tauf- und Ehebücher, von 1807 ab Sterberegister), angefertigt. Es war eine mühsame, aber auch wieder sehr interessante Arbeit. Sie hat mir die Ergänzung unseres Familienbuches, das Herr Dechant Meurin mit Hilfe der Herren Kapläne Dingels und Merlot um 1880 mit großer Sorgfalt angelegt hat und das seine drei Nachfolger gewissenhaft weitergeführt haben, ermöglicht, und mich instand gesetzt, manchem 4 bis 5 Grade für seinen Stammbaum nachzuweisen. Vielen konnte ich helfen, die nicht weiterzukommen wußten. Mancher hat mir herzlich gedankt. Pfarrfamilienbuch und Pfarrkartothek können vielleicht als Ersatz für den Liber de statu animarum angesehen werden. Das Rit. Rom. gibt in Tit. XII. cap. 6 ein Schema für dieses Pfarrkinderverzeichnis: „Anno Domini . . . die . . . mensis . . . in via vel platea N, in domo N, habitat. C und Chr vor den Namen, die nur der Reihe nach folgen (Mann, Frau, Sohn, Tochter, Dienstboten usw. mit Angabe des Alters) geben an, ob der Betreffende die erste hl. Kommunion resp. die hl. Firmung empfangen hat. Aus Amberger, Pastoraltheologie, ist zu ersehen, daß für das Bistum Regensburg schon 1834 verordnet war, alljährlich eine Übersicht über den Seelenzustand der Pfarrei als Auszug aus den Pfarrbüchern an die Bischöfliche Behörde einzusenden. Das gleiche fordert jetzt die Bischöfliche Behörde von Trier in dem jährlich in den Dekanaten zu haltenden Referat über den religiös-sittlichen Zustand der Pfarreien des Dekanates.

Die gewissenhafte Führung der Pfarrbücher und die Sorge für ihre Aufbewahrung und Schonung soll jeder Pfarrer sich angelegen sein lassen. Die Bücher sind Eigentum der Pfarrei, auf deren Kosten sie beschafft werden. Wie wertvoll und kostbar sie sind, haben die letzten Jahre gezeigt.

Zur sakramentalen Christusgleichgestaltung

Von Prof. Dr. Backes, Trier

Gottlieb Söhngen hat in seinen beiden Schriften über das Mysterium [1] großes Gewicht auf die Gleichgestaltung mit Christus als Wirkung des sakramentalen Mysteriums gelegt. Daraufhin hat sich sein Braunsberger Kollege Heinrich Kühle [2] die Aufgabe gesetzt, zu zeigen, was man im Anschluß an die Theologie und Philosophie des hl. Thomas v. A. darunter verstehen müsse. K. kommt dabei zu Ergebnissen, die von den Ansichten Söhngens erheblich abweichen.

Ausgangspunkt und Grundlage ist für K. das im 1. Abschnitt kurz und tief dargestellte Christusmysterium. Der 2. Abschnitt spricht unter dem Titel mysterium reparationis über die objektive und subjektive Erlösung. Mit Dank liest man den klaren Hinweis auf den Unterschied von Zeichen und Bild. Eingehend wird untersucht, inwiefern die menschliche Natur Christi als Werkzeug der Gottheit die Wirkung sich gleichförmig mache. Schon die außerhalb der Sakramente verliehene heiligmachende Gnade besage als Gnade Christi eine Gleichförmigkeit mit Christus, freilich nur insofern er auch als Mensch der Sohn Gottes ist. Außerdem bringe die Begierdetaufe „über die Verähnlichung im Glauben an den Erlöser und sein Leiden hinaus ein im Willen gegründetes geistiges

---

[1] Gottlieb Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium [2], Bonn 1940; Der Wesensaufbau des Mysteriums, Bonn 1938. Vgl. Pastor bonus 49 (1939) 285—291; 52 (1941) 90.

[2] Heinrich Kühle, Sakramentale Christusgleichgestaltung, Teil I, Braunsberg 1939, Teil II, ebda 1943.

Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus" (I, 32). Erst die in der Taufe verliehene
Rechtfertigung rufe eine Gleichförmigkeit mit Christus, insofern er für uns gelitten hat,
hervor.
Darauf geht der 3. Abschnitt, mysterium christianum überschrieben, ein. Auch K. sieht
in den Sakramenten nicht nur Zeichen, sondern auch Bilder. Eine Zeichnung, die dem
Text beigegeben ist, vermittelt eine Anschauung davon, wie das Sakrament als getrenntes
Werkzeug zum Bild der menschlichen Natur Christi und der Gnadenwirkung ist, wogegen
die Wirkung Bildzeichen der Hauptursache und der werkzeuglichen Ursache ist. Als Zei-
chen weist das Sakrament nicht nur auf die gegenwärtige Gnade, sondern auch auf die
künftigen Heilsgüter hin. Jedoch sieht K. diesen Hinweis in dem auf die Gegenwart ein-
geschlossen, Röm 6, 5 deutet er nicht auf die künftige Auferstehung. Noch schwieriger
ist die rückweisende Zeichenfunktion der Sakramente zu erfassen. Bei der Taufe tritt
die Symbolik des Begräbnisses (nicht des Todes) und der Auferstehung des Herrn auf
Grund der Heiligen Schrift zu der Abwaschung, die zunächst als Zeichen zu gelten hat,
hinzu. K. schließt daraus, daß es nicht zum Wesen des Sakramentes gehöre, ein Abbild
des Todes Christi zu sein; [illegible], die als solches uns von Christus gegeben
sei, erfülle diese Funktion.
Da aber anderseits das Sakrament auf Christus hinweist, gilt es für jedes Sakrament,
des Ereignis bzw. die Haltung aus dem Leben des Herrn zu bestimmen, deren Erinne-
rungszeichen das Sakrament ist. Bei der Firmung sei es die gelegentlich der Taufe im
Jordan erfolgte Offenbarung der Geisterfülltheit des Herrn, bei der Buße die freiwillige
Unterordnung Christi unter das Gericht des Pilatus, bei der Krankenölung die Stärkung
Christi durch den Engel am Ölberg, bei der Priesterweihe die gemeinsame Feier des
Abendmahls durch Christus und die Apostel, bei der Ehe die Gesinnung der Hingabe an
die Kirche, die Christus bewiesen [illegible] hat. K. [illegible], es heiße „den Worten Pauli
Gewalt antun" auf Grund von Eph 5, 25/6 das Zeichen der Ehe durchaus auf das Todes-
ereignis des Herrn [illegible] zu lassen. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß
diese Ausführungen von den Gedanken des Aquinaten sich entfernen und in sich pro-
blematisch sind.
Die Eucharistie [illegible] als Speise (also wohl trotz der Gnadenwirkung
für die Beteiligten, nicht als Opfer). Bei und nach der Wandlung weist sie hin auf die
Seelennahrung und ist zugleich Gedächtnis des Herrenleidens. Die Zubereitung der
eucharistischen Speise ist Zeichen des unsichtbaren Herrenopfers, das sich kraft des
[illegible] seiner selbst hier vollzieht. Als Gedächtnis-
[illegible] bezeichnet die Eucharistie das Opfer am
Kreuze, aber nicht das sich hier und jetzt vollziehende Opfer Christi; das könne sie so
gesehen nicht einmal. [illegible] der Kirche und ihres Priesters für die eucha-
ristische Opferfeier wird von K. gründlich untersucht; er nennt hier die Kirche ein
instrumentum quasi coniunctum. Die Eigenart der durch die Eucharistie bewirkten Gnade
ist „die Vollendung der [illegible] der Vereinigung mit Christus unter
dem Bilde [illegible] „die Vollendung der Christusgleichgestaltung in der
Einheit des mystischen Leibes des Herrn" (II, 42). Aus dieser unmittelbaren Gnaden-
wirkung ergeben sich die übrigen.
Allgemein nimmt K. an, die Sakramentsgnade sei ein der Seele eingeprägtes Chri-
stusbild, das neben und außer der heiligmachenden Gnade bestehe, und wodurch eine neue
und besondere übernatürliche Erhöhung der Seele und ihrer Kräfte zustande komme.
Dem sakramentalen Charakter bzw. dem „Seelenschmuck" als unmittelbarer Wirkung
der Sakramente erkennt K. diese Bedeutung nicht zu. Die Tatsache, daß Charakter bzw.
„Seelenschmuck" unabhängig von der heiligmachenden Gnade dasein können, ist hier
nicht ausschlaggebend. Leider kommt K. erst am Schluß seiner Abhandlung auf den
sakramentalen Charakter [illegible]. Er ist nach K. nur Zeichen, nicht auch Abbild der
Trinität und hat eine große Bedeutung für die Kirche. Er ist Abbild des Hohenpriesters
Christus. Den Firmcharakter bestimmt K. mehr als Abbild des lehrenden, den Firm-
charakter mehr als Bild des königlichen Hohenpriesters. Dafür beruft sich K. auf den
Sentenzenkommentar [illegible]. Nun hat der junge Thomas in diesem Zusammen-
hang entgegen der [illegible] Christus als unsern Vater bezeichnet; dieses Wort hat er in
der theologischen Summa aber nicht wiederholt, sich damit also stillschweigend verbes-
sert; auch zu der Frage nach dem Verhältnis des sakramentalen Charakters zu den
Ämtern Christi ist er dort auffallend zurückhaltend. Man wird hier also die Auktorität
des Thomas nicht ins Feld führen können. Wäre es nicht mehr angebracht, den Firm-
charakter entsprechend dem Ziel des Firmsakramentes als Teilnahme an dem lehrenden
Priestertum Christi anzusehen? Soll doch der Gefirmte durch sein öffentliches Bekenntnis
an der Zeugenschaft dessen teilnehmen, der der treue Zeuge (Apoc 1, 5) ist. Den Tauf-
charakter wird man dann eine Teilnahme an dem königlichen Priestertum Christi gemäß
1 Petr 2, 9 und Apoc 1, 6 nennen. So regt die gewissenhafte und wertvolle Untersuchung
Kahles zu neuen Fragen und Antworten an.